100

Lessing und Semler

Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie

von

Lic. Leopold Zscharnack

69418
20/4/0

Verlag von Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker) Gießen 1905

PT
2418
R4Z7

Druck von C. G. Röder, G. m. b. H., Leipzig.

Vorwort.

Vorliegende Studien über „Leſſing und Semler" ſollten ohne Geleitwort hinausgehen. Aber der Umſtand, daß ähnliche Arbeiten zu eben dieſer Zeit veröffentlicht ſind, macht doch einige Worte nötig, die das Verhältnis meiner Arbeit zu jenen andern beſtimmen. Durch die Karl Schwarz-Stiftung in Jena veranlaßt, haben P. Lic. Gaſtrow und P. Lic. Karo über „Joh. Sal. Semler in ſeiner Bedeutung für die Theologie" gehandelt, und ihre preisgekrönten Arbeiten ſind eben jetzt erſchienen. Da Gaſtrows Studien in demſelben Verlag erſchienen, wie meine Arbeit, ſo war es mir durch das bereitwillige Entgegenkommen des Herrn Verfaſſers und unſeres gemeinſamen Herrn Verlegers möglich, während der Drucklegung meiner Studien die Druckbogen Gaſtrows zu leſen. Berückſichtigen konnte ich die beiden Arbeiten nicht mehr.

Über den Wert meiner Studien wird die Kritik richten; die Berechtigung meiner Arbeit, die unabhängig von jenem Preisausſchreiben entſtanden iſt, wird man, wie ich hoffe, neben jenen andern anerkennen. Ich unternahm die Arbeit über Leſſing und Semler, weil beider Wirken meiner Überzeugung nach mit den beſten Ausgangspunkt bildet für den, der in das 18. Jahrhundert und ſeine kirchliche Entwicklung eindringen und die Entſtehung des Rationalismus und der kritiſchen Theologie ſtudieren will. Bietet das Thema für Leſſing den Vorteil, daß man ihn, ſtatt mit Goeze, neben den er oft genug geſtellt iſt, mit einem modernen Theologen ſeiner Zeit vergleichen kann, ſo klärt dieſer Vergleich der beiden Kritiker zugleich das Urteil über den viel gerühmten und viel geſchmähten Semler. Da die Studien als „Beitrag zur Entſtehungs-

geſchichte des Rationalismus und der kritiſchen Theologie" gedacht ſind, ſo ergab ſich auf der einen Seite eine notwendige Erweiterung des Sehfeldes; andererſeits freilich galt es, eklektiſch zu verfahren; man mußte davon Abſtand nehmen, von Leſſing und Semler jedes Wort in ſyſtematiſcher Vollſtändigkeit zitieren und für jede Äußerung Leſſings irgendwo eine Parallele bei Semler oder umgekehrt auffinden zu wollen. Denn nur ſo wird es deutlich, daß der Eine die Lücken des Andern ausfüllte, und daß der Andere da Fachmann war, wo der Erſte als Dilettant ſich tummelte. Ich denke, dieſes beabſichtigte Verfahren wird als berechtigt anerkannt werden.

Mein Wunſch geht dahin, durch dieſe Arbeit das ſo vernachläſſigte Studium der Geſchichte des Rationalismus etwas anregen und das Urteil über dieſe Zeit revidieren zu helfen. Möge der Wunſch nicht ganz unerfüllt bleiben. — Ich ſchließe damit, auch an dieſer Stelle meiner Frau für ihre treue Hilfe bei den Leſſingſtudien und bei der Korrektur herzlich zu danken, und tue es um ſo lieber, als dieſe Arbeit unſere Brautzeit ausfüllte und uns in die Zeit der jungen Ehe hineingeleitete.

Berlin, 29. Juni 1905.

Lic. Leopold Zſcharnack.

Inhalt.

Seite

Erſter Teil: Ihre Werdezeit.

I. Orthodoxie und Pietismus in Leſſings und Semlers Jugendzeit 3
A. Leſſings Vater und das Luthertum 3
B. Pietiſtiſche Einflüſſe 8
C. Die Salfelder Bewegung 12
D. Semlers Gegenſatz gegen den Pietismus 19

II. Der Univerſitätsrationalismus. Semlers Studienzeit 25
A. Die Apologetik Chr. Wolffs und ſeiner Schule 25
B. Sigism. Jak. Baumgarten und der engliſche Deismus . . . 30
C. Semlers Studiengang in Halle 35

III. Leſſings Gang durch die Aufklärung 42
A. Leſſing in Leipzig 44
B. Berlin und Hamburg 48
1. Der Berliner Hof 49
2. Leſſings Berliner Freunde 52
3. Reimarus und Baſedow 58
C. Leſſings Stellung zu den Parteien 65
1. Leſſings Aufklärung 65
2. Leſſings Religioſität 71
3. Leſſing in Wolfenbüttel 81

Zweiter Teil: Ihr theologiſches Werk

IV. Die Kritik des bibliſchen Kanons 90
A. Text, Umfang und Entſtehung des Kanons 90
1. Semlers textkritiſche Arbeit 90
2. Semlers „Abhandlung von freier Unterſuchung des Kanon“ 95
3. Umfang des altteſtamentlichen Kanons 98
4. Entſtehung des neuteſtamentlichen Kanons 100
5. Maßſtäbe der Kritik bei Semler 103

Seite

B. Der Offenbarungswert des Alten Testaments 107
1. Hugo Grotius und die historische Auffassung des A. T. . . 108
2. Semlers Kritik des Alten Testaments 110
3. Urteil der Aufklärung über die Göttlichkeit des A. T. . . 113
4. Lessings Kritik der Maßstäbe 116
5. Lessings Apologie der alttestamentlichen Offenbarungsstufe . 123
C. Die geschichtliche Stellung des Neuen Testaments 127
1. Semlers Hermeneutik 127
2. Das N. T. als jüdisches Buch (Semler) 131
3. Das N. T. als Elementarbuch des Neuen Bundes (Lessing) 137
D. Kanon und Inspiration 140
1. Bibel und Christentum (Lessing) 140
a) Bibel und Glaubensregel 141
b) Die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber 149
c) Beweiskraft der Bibel 153
2. Inspiration und Göttlichkeit 156
3. Begriff und Aufgabe des Kanons 162

V. Semler und Lessing als Kirchenhistoriker 168
A. Aufgabe und Methode der Kirchengeschichtsschreibung 169
B. Dogmen- und Ketzergeschichte 179
C. Mission und Ausbreitung des ältesten Christentums 190
D. Mittelalter und Reformationszeit 200

VI. Lessings und Semlers allgemeine religiöse und theologische Prinzipien 211
Lessing und Semler als Systematiker 212
A. Das Problem der Offenbarung 217
1. Der Vernunftpreis der Aufklärung 218
2. Stellung des apologetischen Rationalismus 222
B. Lessings Begriff der Offenbarung 229
1. Erweiterung des Begriffs 230
2. Formunterschied der Offenbarungs- und Vernunftwahrheiten 233
3. Ausbildung der Offenbarungs- zu Vernunftwahrheiten . . 238
a) Die Wahrheit der relativen Offenbarungswahrheiten . . 240
b) Gefühl und Denken in der Religion 242
C. Christentum und Offenbarung 247
1. Das Christentum als geschichtliche Erscheinung 248
a) Christliche und jüdische Religionsstufe 249
b) Die Lehre Jesu. Das Wesen des Christentums . . . 252
2. Christentum und natürliche Religion 259
a) Lessings vernünftige Konstruktion christlicher Dogmen . 262
b) Begriff der natürlichen Religion 267
c) Semlers „vernünftiges Christentum" 270
d) Lessings „neues ewiges Evangelium" 275

Seite

3. Kirchenchristentum und Privatreligion 279
a) Semlers Unterscheidung von Religion und Theologie . 280
b) Symbole und Dogmen als kirchliche Institutionen . . 286
c) Freiheit und Rücksichtsnahme in der Privatreligion . . 297

VII. Semlers Stellung nach 1779 316
1. Der Kampf um die Fragmente 317
a) Kritik der evangelischen Überlieferung im Deismus . . 320
b) Quellenfrage und Harmonistik 323
c) Reimars Geschichtskonstruktion und Semlers Antwort . 326
d) Der Wert des Historischen bei Semler 336
2. Der Streit mit Bahrdt. Bekenntnisfrage 345
3. Semlers „Abfall". Sein letztes „Glaubensbekenntnis" . . 357

Schluß: Lessings und Semlers Ziele und Nachwirkungen 373

Namen- und Sachregister 385

Leſſing und Semler; — es ſind nicht willkürlich gewählte Perſonen, die wir nebeneinander ſtellen als charakteriſtiſche Geſtalten und Repräſentanten der deutſchen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Ein Recht zum Vergleich beider gibt vor allem die Tatſache, daß ſie einander kannten und wie gegen die anderen Richtungen der Zeit, ſo gegeneinander ſtritten. Ihr Leben und ihre Arbeit laſſen daher vermuten, daß ſich uns hier intereſſante Probleme und Gegenſätze des Rationalismus überhaupt aufrollen werden, die uns auch dieſe auf den erſten Blick ſo einheitlich nüchterne und fortſchrittlich fortſchrittloſe Bewegung als ein Ringen und als Bewegung vom Alten zum Neuen hin zu zeigen vermögen. Ihr Waſſer ſteht nicht in einem toten Flußarm, ſondern iſt ein Zufluß zum Hauptſtrom, der ſich von da an kräftiger und machtvoller entwickelte.

Tholuck vor allen vertrat auf Grund ſeiner langjährigen Studien zur „Geſchichte des Rationalismus“ (Bd. 1, 1865) die Theſe, daß dieſe Zeit keine Epiſode in der Kirchengeſchichte, auch keine äußere Hautkrankheit in der Entwicklung der chriſtlichen Religion und Theologie war ohne kauſalen Zuſammenhang mit dem ganzen Organismus. Das Werden dieſer Entwicklungsphaſe als notwendiger Konſequenz aus Reformation, lutheriſcher Orthodoxie und Pietismus zeigt ſich nun wohl nirgends deutlicher als hier, zumal bei Semler, wo man ihr Wachſen belauſchen kann. Leſſing und Semler übernehmen den Rationalismus nicht als etwas Fertiges, ſondern arbeiten ſelber an ſeiner Entwicklung im Kampf und perſönlichen Ringen mit den anderen theologiſchen und religiöſen Richtungen der Zeit. Was ſie nicht als fertiges Erbe übernahmen, wollten ſie nicht als fertige Wahrheit hinterlaſſen, zumal beiden das Wahrheitsforſchen wertvoller ſchien als der Wahrheitsbeſitz, der allein Gott gebührt. Hat man auch bei Semler hier und da

den Eindruck, als wolle er am Ende stehen und halte selber die Bewegung aus Furcht vor radikalem Bruch für abgeschlossen, ohne daß es über den Rationalismus und seine Kritik hinaus zu etwas Neuem kommt, so steht Lessing als Türmer, der ins Neuland weist, auf der Grenzscheide. Den rechten Fuß hat er schon über die Grenze gesetzt, um vorwärts zu schreiten in das Land, das der Rationalismus als Gesamtbewegung kaum sah, geschweige denn betrat.

Semler hat es uns leicht gemacht, in die Bewegungen seiner Werdezeit und der Zeit seines Schaffens hineinzuschauen. In seiner „Lebensbeschreibung, von ihm selbst abgefaßt" (Halle, 1781—1782) gibt er eingehende Auskunft und erleichtert das Urteil über die Stellung, die er zu den verschiedenen auf ihn einwirkenden Größen eingenommen hat.

Lessing hat nicht in dieser Weise dafür gesorgt. Aber sein Briefwechsel, zuletzt 1879 in zwei Bänden herausgegeben[1]), ist ein unschätzbares, lebendiges Dokument jener Jahrzehnte. Und seinem Bruder Karl Gotthold können wir nicht genug dafür danken, daß er uns „Gotthold Ephraim Lessings Leben" (Berlin, 1793)[2]), wenn auch nicht mit Meisterhand und sicher mit Fehlern, so doch lebensvoll als Mitlebender geschildert hat. Ohne ihn wäre uns vieles an dem Menschen, wie an dem Dichter und Gelehrten verborgen. Das muß man dankbar bekennen gerade gegenüber den vielen abweisenden Urteilen über den Wert dieser Biographie, die schon das Xenion (Nr. 356) im Musenalmanach für das Jahr 1797 verwarf:

„Edler Schatten, du zürnst? — Ja, über den liebelosen Bruder,
der mein modernd Gebein läßet in Frieden nicht ruhn." —

[1]) Von Carl Chr. Redlich, 1886 mit Nachträgen; in der Hempelschen Ausgabe, die im folgenden allen Zitaten zugrunde liegt.

[2]) Zitiert nach der Ausgabe bei Reclam 2408 f.

I. Orthodoxie und Pietismus in Leſſings und Semlers Jugendzeit.

A. Leſſings Jugend führt uns hinein in die Kreiſe der Orthodoxie. Iſt auch Leſſings Vater Johann Gottfried als orthodox-lutheriſcher Geiſtlicher keine durchaus typiſche Geſtalt, ſo kann er uns doch als Repräſentant der orthodoxen Richtung des beginnenden 18. Jahrhunderts gelten. Hier ſchon im Elternhauſe zu Kamenz, wo Gotthold Ephraim Leſſing 1729 geboren war, erwachte bei ihm das theologiſche und wiſſenſchaftliche Intereſſe, das er bei dem Vater wahrnahm, und das ein Erbſtück vom Großvater Theophilus her war, der ſeit 1711 Bürgermeiſter in Kamenz, in ſeiner Doktordiſſertation 1669 „de religionum tolerantia“ die Frage der obrigkeitlichen Duldung verſchiedener Religionen angeſchnitten und ſo ein Thema behandelt hatte, das Gotthold Ephraim nach ihm freier und weniger juriſtiſch zu erörtern Anlaß fand. Karl Gotthold, der Biograph des Bruders, vergißt nicht, bei dem Lobe des Großvaters zu betonen, daß er faſt der Vorläufer Voltaires heißen könne, da er in dieſer Disputation für die allgemeine Duldung aller Religionen eintrat: „vierundzwanzig Jahr vor der Geburt des weltlichen Toleranzpredigers Voltaire, in einem Lande, das an Geſchmack, Aufklärung und Frömmigkeit mit Frankreich wetteifern kann“ (S. 8).

Der Geiſt der Duldung lebte auch in dem orthodoxen Pfarrhauſe zu Kamenz. Der Vater, von dem unſer Leſſing zwar nicht die Orthodoxie ſelber, aber doch jene ihm allzeit gebliebene Hochachtung vor der Orthodoxie übernahm, war ein Verehrer Luthers voller Bibelglaubens und Eifers für die Glaubensreinheit, ohne doch ſtatt der Hauptſache der chriſtlichen Lehre die Nebenreligionsſachen zu betonen, und ohne unduldſam zu ſein und den Wert

einer fortschreitenden Forschung zu verkennen. Hatte er doch selbst einst die Absicht, ins akademische, statt ins Pfarramt zu gehen; als jener Plan fehlgeschlagen war und er nur noch für einen seiner Söhne eine Professur erhoffen konnte, war er auch als Pfarrer in wissenschaftlicher Arbeit tätig.

Karl Gotthold zählt mit gewissenhafter Genauigkeit in der Biographie seines Bruders alle Schriften des Vaters auf und charakterisiert dessen Arbeit (S. 10—20). Das meiste entnimmt er dem Kamenzer Schulprogramm von 1768, das der damalige Rektor Joh. Friedr. Voigt dem Pastor primarius zum 50jährigen Priesterjubiläum gewidmet hatte. Die Mannigfaltigkeit der Interessen und der Arbeitsgebiete, seine Regsamkeit und Arbeitskraft fallen auf. Neben den mit seinem praktischen Amt enger zusammenhängenden Arbeiten über Fragen der Kirchenzucht und einigen selbst verfaßten oder übersetzten Andachtsbüchern stehen Schriften wie die „Allgemeinen Erinnerungen bei Beurteilung der Besessenen, Gespenster, Zauberei und Hexerei" (1720) oder „von den subtilen Weibermördern" aus der Kamenzer Zeit mit Thematen, für die sich die Zeit interessierte. Er nahm überhaupt an allen Zeitereignissen lebhaftesten Anteil und war für die kirchlichen Angelegenheiten der Lausitz, auch der anliegenden Gebiete von Schlesien und Sachsen ständiger Berichterstatter der vom Hofprediger Joh. Christoph Coleus in Weimar begründeten und dann 1736—1753 von dessen Nachfolger Wilh. Ernst Bartholomäi herausgegebenen „Acta historico-ecclesiastica" und der „fortgesetzten nützlichen Anmerkungen über allerhand Materien aus der Theologie, Kirchen- und Gelehrtenhistorie".

Daß er, obwohl orthodox, doch wider mancherlei Vorurteile eiferte und „die Mängel der damaligen meisten katechetischen Bücher" wie der Kommunionbücher kannte und bessern wollte, zeigen seine Schrift über „die rechte Gestalt des christlichen Glaubens" (1724. 1743) und andere, auf Grund deren Karl Gotthold vom Vater sagt: „wenn Streben nach vollkommenen Einsichten und daraus geleitetes Handeln Aufklärung ist, so gehört er gewiß mit unter die aufgeklärtesten Theologen seiner Zeit." Freilich fügt er betreffs dieses Strebens nach Vernünftigkeit hinzu, daß der Vater nie zugegeben haben würde, daß der Philosoph Lehrer christlicher Kinder

würde, und bezeugt: „wo sein Herz mit seinem theologischen Verstande kämpfte, blieb immer sein Herz Sieger“ (S. 14).

Trotz dieser oder jener Besserungsversuche und -vorschläge war und blieb der alte Lessing ein dankbarer Sohn der Reformation, über die hinaus er nicht wollte. Ihre Geschichte hat ihn in mancherlei Schriften bei der zweihundertjährigen Wiederkehr des Thesenanschlags 1717, der Einführung der Reformation in Kamenz 1727, der Augsburger Konfession 1730 und sonst noch hin und wieder beschäftigt. Hier zeigt sich am deutlichsten seine orthodoxe Stellung zu den „Neuerern“, gegen die er schon 1717 am Ende seiner Studienzeit zur Rechtfertigung des Luthertums seine „Vindicias reformationis Lutheri a nonnullis novatorum praejudiciis“ schrieb. Das Jubeljahr der Reformation gab ja manchem Anlaß, das deutsche Volk an das Werk Luthers und seiner Kirche zu erinnern. Der Führer der Orthodoxie in dieser Zeit V. Löscher benutzte das Fest, um in seinem „Vollständigen Timotheus verinus“ 1718 die erste Geschichte und bedeutendste Kritik des Pietismus als eine Apologie der lutherischen Rechtgläubigkeit zu schreiben, und veröffentlichte dann in den folgenden Jahren sein leider unvollendetes Quellenwerk „Vollständige Reformations-Akta und Dokumenta“ (1720. 1723. 1729). Cyprian in Gotha, dessen Schriften, besonders den gegen die Union Friedrich Wilhelms I. gerichteten, man auch sonst eine Zahl wichtiger Dokumente der Reformationszeit verdankt, gab im Evangelischen Jubeljahr zur Erläuterung der von Seckendorffschen Geschichte des Luthertums eine Geschichte der Reformationszeit, indem er Wilhelm Ernst Tentzels „Historischen Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Lutheri“ veröffentlichte und mit noch nie mitgeteilten Urkunden versah. In dem Sinne dieser Führer und bedeutendsten wissenschaftlichen Vertreter des Luthertums gab auch der junge Magister Lessing seine vindiciae heraus. Er nahm hernach im Alter das Thema seiner Erstlingsschrift noch einmal vor. Man fand nach seinem 1770 erfolgten Tode in seinem Nachlaß ein fast ausgearbeitetes Manuskript, das er in den drei letzten Lebensjahren geschrieben hatte: „Meine Gedanken über die vor 50 Jahren von mir widerlegten 17 Vorurteile, die man nach einem Zeitlauf von 200 Jahren zum Nachteil der Kirchenbesserung auf die Bahnen gebracht“. Karl

Gotthold berichtet in der Biographie des Bruders über dieses letzte Werk des Vaters, das uns beweist, daß auch der alternde wissenschaftlich nicht müde geworden ist, obwohl nach seinen Übersetzungen Tillotsonscher Schriften 1728—1732 keine selbständigen Bücher von ihm erschienen, sondern nur Beiträge in den oben genannten Weimarischen Acta und Anmerkungen, in der „auserlesenen theologischen Bibliothek" des Weimarer Coleus, den maßvoll aufklärerischen „oberlausitzischen Beiträgen zur Gelahrtheit und derselben Historie" und anderen Zeitschriften. Es ist ein falsches Vorurteil, wenn man meint, daß er auf der Kleinstadtpfarre wissenschaftlich und geistig heruntergekommen und versauert war[1]). Er blieb der rege, auch den Sohn dauernd anregende Theologe, dessen Freude an aller neu erscheinenden Literatur nicht nur der Briefwechsel mit dem Sohn widerspiegelt; seine ungebrochene Arbeitslust und -kraft zeigen auch die an den Weimarer Bartholomäi während dessen Amtszeit gerichteten, auf der Gothaer herzoglichen Bibliothek befindlichen Briefe, in denen er jenem Material für die „Acta" und „Anmerkungen" sandte[2]).

Als Parallele zum Urteil Gotthold Ephraim Lessings über die Aufklärung, ist des Vaters letztes Werk doppelt interessant, weil er darin dem Hauptfeind der Orthodoxie entgegentritt, der sich in den sechziger Jahren jenes Jahrhunderts schon ein weites Kampffeld erobert hatte. Mit welchen Waffen und mit welchen Vorwürfen begegnet der orthodoxe, aber doch wissenschaftlich gebildete Theologe diesem Gegner? Durch rationalistische Lehre angeregt, hatte er schon 1738 „Gedanken" geschrieben „über das Bekenntnis der allervornehmsten Gelehrten, von der Schwäche des menschlichen Verstandes in den allerwichtigsten Materien". Hier kämpft er gegen das Erkenntnisprinzip des Rationalismus. In den vindiciae beschäftigt ihn die Frage nach der Stellung der Bewegung zum Werk der Reformation. Er konstatiert schon in der Vorrede mit Freuden, daß Gewissenszwang und orthodoxer Verfolgungsgeist während seiner damals 74jährigen Lebenszeit nach und nach ziemlich er-

[1]) So auch E. Schmidt, Lessing I 10 ff., der sonst als der beste Biograph Lessings für alles Biographische einzusehen ist.

[2]) B. Pick, Unbekannte Briefe von Lessings Vater. Beilage 15—16 der Vossischen Ztg. 1903.

loschen sind, und bezeugt, daß dies auch seinem duldsamen Sinn entsprach. Aber mit ebenso viel Unmut rügt er jene „ungemessene Freiheit und unverschämte Frechheit, von göttlichen und geistlichen Dingen zu reden und zu schreiben, was man will". Beim Vergleich der vorigen und der jetzigen Zeiten und Leute schreibt er das für ihn und den Geist, den er vererbte, bezeichnende Wort: „Jene verachte ich nicht, und diese kann ich nicht allzusehr erheben. Das Alte sieht man auf der schlimmen, und das Neue nur auf der guten Seite an." Es klingt dem Sinn nach wie Gotthold Ephraims ernstes Wort über die leichtfertige Art, wie die neue Zeit das für unrein erachtete Wasser der Orthodoxie weggieße, unbekümmert darum, daß das Wasser der Neueren doch in Wahrheit „Mistjauche" sei, wiewohl man es für das frischeste Wasser ausgibt.

Wo wir auf Grund begrenzter persönlicher Erfahrung urteilen, wird das Urteil stets einseitig sein, weil sich uns eine Seite mehr aufdrängt als die andere, die wir nicht erfahren. So kann auch Lessing nicht über die Orthodoxie urteilen, ohne seines alten Vaters zu gedenken, und wo er dabei seiner gedenkt und seiner fleißigen und arbeitsamen, duldsamen und wissenschaftlich gediegenen Art, muß er Orthodoxie und Luthertum anders beurteilen, als sie sich anderen darstellten, die solche Bande nicht mit jenen verknüpften. Es wird sich noch oft zeigen, wie Geistesart und selbst das Urteil des Vaters auf den Sohn auch als Theologen trotz aller kritischen Arbeit bestimmend nachwirkten. So ist auch das Urteil über den „Unglauben", der doch nicht besser sei als der „Aberglaube", den er bekämpfte und ablöste, das gemeinsame Urteil von Vater und Sohn, die beides kannten.

Johann Gottfried nimmt sich als treuer Verehrer Luthers in seinen neu aufgelegten und vermehrten „vindiciae" der Gelehrten der Reformationszeit an, zumal Luthers und „seines vornehmsten Beistands Philipp Melanchthons", die die „stolzen Freigeister" für zanksüchtige Männer von nur „sehr mittelmäßiger Geschicklichkeit" hielten. Man tadelte Luther, daß er hernach anders dachte und schrieb als im Anfang. Man wog den Nutzen der Kirchenverbesserung gegen den Schaden, den die unsäglichen nutzlosen Streitigkeiten gebracht hätten. Man legte Luthers Gelehrsamkeit

und Gemütsbeschaffenheit die Schuld dafür bei, daß die evangelische Kirche nicht nur soviel noch aus dem Papsttum beibehalten, sondern die Reformation auch einen so schlechten Fortgang genommen und dazu für die Schulen, für die sozialen Aufgaben usw. so wenig geleistet habe. Man faßte alles zusammen zu der These, gegen die von seiten der Orthodoxie der schärfste Angriff gerichtet wurde (Nr. 17), „das was Lutherus getan, sei nur als Vorbote und Morgenröte der zu hoffen stehenden allgemeinen und vollkommenen Kirchenverbesserung anzusehen". Als rühmenswertes Werk galt der Aufklärung nur die formelle Proklamation der individuellen Freiheit auch in Sachen der Religion: freilich bedauerte sie zugleich, daß Luther selber diesem Ziele nicht treu geblieben sei, und daß seine Kirche aufträte gegen die, die von dieser proklamierten Freiheit in der Gegenwart Gebrauch machten.

Gegen solche Vorwürfe nimmt Johann Gottfried Lessing seine Kirche der Reformation in Schutz mit Ausführungen, auf deren Seite, wie sich nicht leugnen läßt, das geschichtliche Recht und die Gerechtigkeit steht. Er hält ihnen auch die unbestreitbare Tatsache entgegen, daß die „Freigeister" noch nichts aufzuweisen hatten, was sich mit Luthers Neubau hätte messen lassen. Es war die letzte geschichtliche Arbeit, die der alte, stets für Geschichtswissenschaft besonders interessierte Lessing unternommen hat zur Verteidigung der Kirche, der er 53 Jahre lang als Pfarrer und als fleißiger, wissenschaftlich forschender Schriftsteller gedient hatte, geehrt nicht nur von seinen praktischen Amtsgenossen, sondern auch von angesehenen Theologen, einem Marperger, Löscher, Mosheim, Rambach, Neumeister, Pleske, mit denen er in Briefwechsel stand.

B. Zur Charakteristik dieser Art von Orthodoxie, wie sie uns bei Lessings Vater entgegentritt und für die Beurteilung der Orthodoxie der Zeit durch den jungen Lessing von Bedeutung geworden ist, ist noch eins hinzuzufügen. Johann Gottfried betont öfter in früheren Schriften schon wie in der Vorrede zur letzten die Glaubenswahrheiten, die einen Einfluß in das tätige Christentum haben. Er will auch die Reformatoren verteidigen gegen die Anschuldigung (These 6), „man habe auf einige Glaubenslehren gesehen, nicht aber auf wahres tätiges Christentum". Nun ist zwar die Forderung der praktischen Bewährung des Christentums noch nicht an sich ein

Kennzeichen des Pietismus. Neben dem orthodox-polemischen Betriebe der protestantischen Theologie ging seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts ein Drängen auf religiöse Verinnerlichung und sittliche Betätigung, die das Interesse für Lehre und System in die ihm gebührenden Schranken zurückwiesen. Schon Johann Arndt (1555—1624) — „Jesu verus amator, internae semper qui pietatis amans", wie seine Grabschrift in Celle von ihm rühmt, — hatte angefeindet von vielen Theologen, aber auch unterstützt von lutherischen Dogmatikern wie seinem Freunde Johann Gerhard die schadhafte Stelle im Kirchensystem und in der „gar zu disputier- und streitsüchtigen Theologie" bezeichnet und auf Erneuerung des Lebens, auf Betätigung gedrungen[1]). Der altlutherische Dogmatiker Johann Wilhelm Baier der Ältere († 1695) hielt seit 1689, schon bevor er 1694 als erster Prorektor an die neu zu gründende Universität Halle kam, Vorlesungen über Arndts „wahres Christentum", wie er überhaupt wegen seiner maßvollen und aufs Praktische gerichteten Orthodoxie den Vorwurf der Pietisterei hören mußte[2]). Sein Verhalten galt eben den Strengen als Pietismus, denn energischer ging in dieser Richtung doch erst der Pietismus vor; er stellt neben Luther Arndt, der, wie Spener rühmt (Theologische Bedenken III, 714), „in seinen Schriften zu einem nicht geringeren Werk als Lutherus mag von Gott bestimmt sein". Damals erhob sich von neuem der Streit für und wider Arndts „wahres Christentum". Spener schrieb 1675 jene berühmte Vorrede zu Arndts Postille, die als „Pia desideria" besonders gedruckt wurde. Zinzendorf veranstaltete 1725 eine französische Übersetzung des „wahren Christentums", die er seinem Gönner, dem Kardinal von Noailles, widmete. Johann Jakob Rambach, der eigentliche Nachfolger Franckes in Halle, gab 1735—1736 sämtliche Schriften Arndts heraus.

In diesem Zusammenhang ist es zu würdigen, wenn auch der alte Lessing „über die Hochachtung der Arndtschen Schriften" schrieb. Dasselbe Interesse bezeugt seine Vorliebe für den Engländer John

[1]) A. Ritschl, Geschichte des Pietismus II 34 ff.; dazu Tholuck-Hölscher, Real-Enzykl.[3] II 108 ff.

[2]) Tholuck, Vorgeschichte des Rationalismus I 2 S. 67, II 2 S. 182; Walch, Einltg. in d. Religionsstreitigk. I 931. Dazu Real-Enzykl.[3] II S. 359 ff.

Tillotson[1]), von dem er zunächst 1728 die „Grundlegung der vornehmsten Wahrheiten zur Erkenntnis und Ausübung des tätigen Christentums in 15 Predigten" verdeutschte, noch bevor Mosheim, der deutsche Tillotson, eine umfassendere Übersetzung herausgab.

Wir wissen aus seinem Briefwechsel mit Bartholomäi[2]), daß sich in seiner Amtszeit neben den Papisten die Herrnhuter in jenen Gegenden der Lausitz wieder erhoben hatten und den Gemeinden Abbruch taten, zumal seitdem Zinzendorf nach Untersuchung durch die Königliche Kommission[3]) wiederum Erlaubnis erhalten, „in denen Churſächsischen Erblanden sich stille aufzuhalten". Lessing fügt dieser Notiz im ersten Brief der Gothaer Sammlung (1. Okt. 1737) hinzu: „Die Absichten dieser Anstalten möchten nicht zu verwerfen seyn, wenn sich nur Alles nach der Praxi der ersten Kirche thun ließe, und nicht zu Herrenhuth einige Separatisten ab und zugingen, so nachdenkenden Gemüthern allerley Besorgniß allerdings machen muß." Neben dem Bedenken läßt sich doch also auch das Lob hören, und er verwirft die Methode seines Kollegen, der gegen die Herrnhuter ganze Predigten hielt und so nach Lessings Bericht (Sept. 1741) das Kind mit dem Bade völlig ausgießen wollte! Er war so fern von orthodoxem Fanatismus, daß man ihm trotz allen Protestes gegen „Papsttum, Atheisterei und Enthusiasterei" sogar „Synkretisterei oder Indifferentisterei" vorwarf. Hier zeigt es sich recht deutlich, daß Lessings Vater kein Orthodoxer des 17. Jahrhunderts war, sondern des 18., wo auch ein Goeze den Streit gegen Spener und die Hallischen Theologen mißbilligte und in der Frage der Adiaphora auf ihre Seite trat.

Neben seinem direkten Urteil zeigt seine Schriftstellerei die Beeinflussung durch pietistische Interessen. Im obigen Brief vom 1. Oktober versprach er demnächst etwas zu veröffentlichen „von dem Unterschiede zwischen der Schreck und Scham Reue über die

---

[1]) Lechler, Geschichte des englischen Deismus S. 146 ff.

[2]) Ausführlicher schrieb er Desiderata circa fratrum Moravorum historiam in Colers „Anmerkungen" 1735 S. 515—518, ferner die Briefe an Bartholomäi 1737 Acta II 816 ff., 1746 Acta XI 1009—1016.

[3]) Dazu F. S. Hark, „Der Konflikt der kursächs. Regierung mit Herrnhut usw. 1733—1738", im Neuen Archiv f. sächs. Gesch. u. Altertumskunde II 1882 (Dresden).

Sünde". Es sind dies die „schriftmäßigen Gedanken von der augenblicklichen Buße", die in der 2. Sammlung der Weimarer „Anmerkungen" (1738, S. 151—174) stehen. Es ist schon nach der Zeit der Entstehung wahrscheinlich, daß sie entstanden sind auf Anlaß der zwar von Zinzendorf auf Grund seiner Anschauung vom erlösenden Liebesleiden Christi abgelehnten, vom Hallischen Pietismus aber um so energischer betonten Lehre vom Bußkampf. Und auf denselben Gedankenkreis des Pietismus und der ihm vorangehenden mittelalterlichen Mystik weisen andere Themata von Schriften Joh. Gottfr. Lessings, wie die „von der Wiedergeburt und dem göttlichen Gerichte der Verstockung" 1728, oder „von der Liebe zu den Wunden Jesu" 1731, schließlich die gegen Rambach und seine Lehre vom dreifachen geistlichen, ewigen und zeitlichen Tode Jesu gerichtete „schriftmäßige Betrachtung über die bedenkliche Redensart vom geistlichen Tode Christi" I 1738 (Anmerk. III 233—247) und deren Fortsetzung 1744 gegen Rambachs Nachfolger Neubauer.

Man wird ihn deswegen nicht etwa einen Pietisten nennen können; auch darf man ihm nicht in seiner späteren Lebenszeit pietistische Voreingenommenheit gegen wissenschaftliche Studien andichten und darauf das Nachlassen der größeren schriftstellerischen Arbeiten nach 1732 zurückführen, wenn man in seiner letzten Vorrede die Klage liest: „Die Wissenschaften sind gestiegen, aber die Sitten der Menschen nicht gebessert. Durch Gelehrsamkeit, nicht durch Gottesfurcht will man berühmt werden." Er tadelt doch bei anderer Gelegenheit Bartholomäi gegenüber (26. Dezember 1749) die Stellung der Herrnhuter zur Gelehrsamkeit, „da man allen guten Geschmack von Wissenschaften zu verderben bemüht ist". Aber das Eine sehen wir, daß uns in dem Vater Lessings eine durch den Pietismus und seine Forderung des praktischen Christentums vertiefte Orthodoxie entgegentritt, die auch für die Wesensbestimmung der christlichen Religion und der Religion überhaupt durch unsern Lessing von zweifelloser Bedeutung gewesen ist.

Dessen bloßes Interesse für die Herrnhuter und für die These, die den „Gedanken über die Herrnhuter" zugrunde liegt: „Der Mensch ward zum Tun und nicht zum Vernünfteln erschaffen", konnte dem Vater nicht Ärgernis geben; denn beides fand sich bei ihm sowie bei dem Sohn. Es müssen also andere Gründe als die

Rückſicht auf die Orthodoxie des Vaters dafür maßgebend geweſen ſein, daß Gotthold Ephraim dieſe 1750[1]) niedergeſchriebene theologiſche Erſtlingsſchrift nicht ſofort veröffentlichte und Carl Gotthold ſie erſt 1784 im „theologiſchen Nachlaß" des Bruders herausgab. Vielleicht iſt die Vermutung richtig, daß Leſſing, der in ſeinen „Gedanken" anfangs nur die gute Seite geſehen und geſchildert hat, dieſe Verteidigungsſchrift doch beiſeite legte, nachdem der Vater, der gerade in dieſen Jahren nach der abermaligen Unterſuchung durch eine königliche Kommiſſion 1748 über die Bewegung ungünſtiger urteilte, ihn auf Grund eigener, böſer Erfahrungen anders belehrt hatte. Verſucht man aus Leſſings Rezenſion von C. G. Hofmanns „Herrnhutiſchen Grundirrtümern" (1751, 23. März) und von F. E. Rambachs „Abhandlungen ausländiſcher Gottesgelehrten" (1751, 30. März) den fehlenden, beſonderen Teil ſeiner Gedanken über die Herrnhuter zu ergänzen, ſo ergibt ſich übrigens eine Würdigung dieſer Bewegung, die von der des Vaters nicht allzufern iſt. Es ſcheint ihm verkehrt, „einen einfältigen Herrnhuter" ohne weiteres zu verdammen, oder ihnen gar nach Hofmanns Art gewiſſe zeitliche Vorteile zu nehmen, „die man, menſchlich zu handeln, auch ſeinen irrenden Brüdern gönnen muß". Es iſt ſeiner Meinung nach gut, wenn „noch hier und da ein Gottesgelehrter auf das Praktiſche des Chriſtentums gedenkt", und er hält es nicht für allzu nachteilig, daß „der Kopf eines Herrnhuters, voll Enthuſiaſterei, zu nichts weniger als zu ſyſtematiſchen Begriffen und abgemeſſenen Ausdrückungen geſchickt iſt". Das iſt nicht ein Verbrechen des Willens, wie der orthodoxe Syſtematiker es anſieht; aber es bleibt doch auch nach Leſſings Urteil „Schwäche des Verſtandes", und Herrnhuter und Enthuſiaſt ſein, iſt dasſelbe. Trotzdem rät er wie Gamaliel: ἐᾶcατε αὐτουc! Wir ſehen hier dunkel, inwieweit Orthodoxie und daneben Pietismus ihn intereſſiert und beſtimmt haben, und erkennen eine Miſchung ähnlich der bei dem Vater beobachteten.

C. Iſt Leſſing unter dem Einfluß der lutheriſchen Orthodoxie, freilich einer durch echt wiſſenſchaftliche und praktiſche Intereſſen gemilderten Rechtgläubigkeit aufgewachſen, ſo weiſt uns Semlers Jugend hin auf die pietiſtiſche Bewegung, die auf ihn im Eltern-

[1]) Zum Abfaſſungsjahr vgl. C. Hebler, „Leſſingſtudien", S. 23 ff.

haus zu Salfeld Einfluß zu erlangen suchte und bei aller Abweisung der äußeren Religionsübungen der Pietisten doch für Semlers innere Frömmigkeit allzeit von Wichtigkeit geblieben ist. Jugendeindrücke bleiben und bohren sich am tiefsten, gerade wenn man damit wie mit einem Feinde gerungen hat, dessen Bestes man doch stillschweigend in sich aufnimmt.

Die Geschichte des Pietismus in Salfeld bietet uns ein interessantes Beispiel für die Eroberungskraft und -methode des Pietismus, der in jenen 30er Jahren des 18. Jahrhunderts auch in den Gemeinden in umfassenderer Weise seinen Sitz aufzuschlagen begann, wo bis dahin die Orthodoxie recht fest gesessen hatte[1]). Die Obrigkeit schützte und stützte das lutherische Bekenntnis schon seit dem Anfang des Jahrhunderts, abgesehen von der schwedischen Regierung in Pommern, Bremen und Verden, nur noch an den kleineren sächsischen Höfen. Von den Universitäten hielt Wittenberg noch fest an der „christlutherischen Vorstellung", die die Fakultät 1695 gegen Spener veröffentlicht hatte; daneben hielt man es in Rostock geboten, durch den lutherischen Eiferer Prof. Fecht dem Spener und seinen Leuten die Seligkeit abzusprechen. Sonst wurde die orthodoxe Wissenschaft um diese Zeit nur von den sächsischen Kirchenhäuptern Ernst Salomo Cyprian zu Gotha († 1745) und V. Löscher in Dresden († 1749) namhaft und energisch vertreten. Aber auch jener gelehrte Orthodoxe, der im lutherischen Eifer so scharf gegen die von Friedrich Wilhelm I. angeregte Union mit den Reformierten aufgetreten war, gibt schließlich den Kampf gegen den Pietismus, den er nicht durch weitere Polemik in den Schoß des Calvinismus drängen will, auf und klagt 1726, daß sie den Hallensern „nur noch eine fabula" seien; und seinem Freund und Gesinnungsgenossen Löscher, der durch die von ihm gegründete und redigierte erste theologische Zeitschrift und Literaturzeitung „unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen" (1701 ff.) der eigentliche Führer der orthodox-lutherischen Partei gegen die „naturalistischen und fanatischen Irrlehren" geworden war und die wissenschaftliche Bekämpfung des nach Speners Tod in

[1]) A. Tholuck, Geschichte des Rationalismus 1865, I S. 3—9: Die kirchl. Orthodoxie in ihrem Erlöschen.

Joachim Lange aggreſſiv gewordenen Pietismus geführt hatte, wurde durch die Regierung 1719 die Fortführung der Zeitſchrift unterſagt. Er ſuchte durch Buddeus in Jena und dann durch Zinzendorf, deſſen Lehre er als ſächſiſcher Unterſuchungskommiſſar als korrekt anerkannte, und deſſen Gemeinde er wegen der Ordnung bewunderte, Verhandlungen mit den Hallenſern anzuknüpfen, indem er die Einigkeit im Ziel betonte und auf den gemeinſamen Feind, die Aufklärungsphiloſophie hinwies, die ſein Intereſſe damals noch mehr auf ſich zog als der Pietismus. Aber die Friedensverſuche ſcheiterten, und mit ihnen ſcheiterte der erfolgreiche Kampf für die Orthodoxie[1]). Es fehlte der Rechtgläubigkeit der Nachwuchs, während die Pietiſten, erſt verfolgt und mit Geldſtrafen belegt oder vom Rat ausgewieſen, dann geduldet, zuletzt herbeigerufen die Plätze einnahmen, die frei blieben oder leicht frei zu machen waren.

Wie Leſſing, ſo iſt auch Johann Salomo Semler aus einer frommen, echt lutheriſchen Familie entſproſſen, worin keiner die ſymboliſchen Bücher in Zweifel gezogen, noch wegen einer ſonſtigen Heterodoxie in Anſpruch genommen worden iſt. Karl Gotthold Leſſing konſtatiert ausdrücklich bei ſeinem Bruder dieſen von vornherein gegebenen Gegenſatz zu Voltaire und anderen pietäts- und geſchichtsloſen Aufklärern. Semlers Familie war eine alte Thüringer Predigerfamilie. Der Vater war, als Joh. Salomo 1725, wenige Jahre vor Leſſing, geboren wurde, Diakonus, hernach Pfarrer in Salfeld. Er hatte in Jena ſtudiert, wo freilich zur Zeit des Joh. Muſaeus und ſeines Schülers Joh. Wilh. Baier um das Ende des 17. Jahrhunderts eine mit dem Synkretismus vermittelnde und auf das Praktiſche gerichtete maßvolle Orthodoxie beſtand. Aber er war doch damals vom eigentlichen Pietismus durchaus frei geblieben. Auch ſein Verkehr mit Cyprian als gothaiſcher Feldprediger mußte ihn in der lutheriſchen Orthodoxie beſtärken; er wählte dieſen auch zum Paten Johann Salomos.

Der alte Semler bietet uns ein ganz anderes Bild eines Orthodoxen als Leſſings Vater. Zwar rühmt ſein Sohn in der eigenen Lebensbeſchreibung ihm wiſſenſchaftlichen Sinn nach, ſcheint auch andeuten zu wollen, daß er trotz aller Rechtgläubigkeit ſich

[1]) Vgl. die Artikel der Real-Enzykl.[3] IV 365 ff.; XI 593 ff.

hier und da „in der lateinischen Dogmatik und Kasuistik“ eine eigene Meinung gebildet habe (I 3). Aber man hat den Eindruck, daß er trotz aller Freude an den wöchentlichen polemischen Unterhaltungen mit einem alten Universitätsbekannten in Salfeld (I 27) weniger ein Theologe war als ein Wissenschaftsdilettant auf allen Gebieten, daß er zu dem Zweck „rare Bücher, Münzen, Aufschriften oder Altertümer überhaupt“ sammelte (I 2. 63. 67) und seinem Sohn Gelegenheit gab zu jenem zusammenhangslosen Lesen, das für Semler allzeit bezeichnend geblieben ist. Des Vaters Interesse für Mineralien und alle Bergwerkssachen (I 67 ff.) regte schon frühzeitig bei dem jungen Semler Studien und Kenntnisse an, die ihn noch im Alter zu seinen alchymistischen Experimenten führten und mancherlei Gehässigkeiten seitens seiner theologischen Gegner zuzogen. Der alte Semler scheint also mehr zu den Orthodoxen gehört zu haben, die sich der toten Gelehrsamkeit zuwandten, an der jene Zeit des Niedergangs der Orthodoxie so reich ist — ein Zeichen ihrer Entkräftung (Tholuck, a. a. O. S. 8 f.). Es herrschte die Stimmung, die auch in Lessing eine Zeit lang Wurzel geschlagen hatte, damals als er über Ebert, der Jördens Abhandlungen über die Wahrheiten der christlichen Religion übersetzt hatte, schrieb: „Das pro und contra über die Religion habe ich Eines so satt wie das Andere. Lieber schreibt von geschnittenen Steinen. Ihr werdet sicherlich wenig Gutes, aber auch wenig Böses stiften“ (Brief an J. A. Ebert, 18. Oktober 1768).

Als Semler in Salfeld zur Schule kam, herrschte daselbst noch der orthodoxe Betrieb. Aber während der Schulzeit wurde es anders. In Salfeld geschah, was seit dem Ende des 17. Jahrhunderts an vielen Fürsten- und Grafenhöfen geschehen. Von der pietistischen Bewegung ergriffen, wurden die Herren die ersten obrigkeitlichen Schützer des Pietismus, teils um aus wirklich religiösen Gründen eine Belebung ihrer kleinen Landeskirche zu erwirken, teils auch aus politischer Absicht, um, wie in Mecklenburg unter dem bald zum Katholizismus übergetretenen Herzog Leopold, die Kirche besser disziplinieren zu können (vgl. Tholuck a. a. O. S. 71 ff.).

Von der Gattin und der Mutter beherrscht, hatte Herzog Christian Ernst, der Bruder des in Coburg residierenden Herzogs

Franz Josias, schon vor der Übernahme der Herrschaft in Salfeld mit Zinzendorf verhandelt. Als er 1729 zur Regierung kam, „vermehrte sich in Salfeld die Partey der sogenannten Kinder Gottes und Wiedergeborenen, unter welcher freilich die am wenigsten fortkommen konnten, welche sogenannte menschliche Gelehrsamkeit ernstlich liebten und folglich weiter darin waren als die meisten der neuen Partey". Damit beginnt Semler seinen Bericht über diese Neuerungen (I 27 f.), indem er zugleich den Punkt nannte, der ihm schon als Gymnasiast und hernach noch auf der Universität am meisten widerstrebte.

Man hat ihn oft dessen beschuldigt, daß seine Darstellung parteiisch sei. Aber er erzählt, wie er besonders hervorhebt, simple ehrliche Geschichte; es war eben, wie auch Tholuck (a. a. O. S. 73) zugibt, ein Pietismus mit allen seinen Auswüchsen, der sich in Salfeld einbürgerte; und wenn Semler oft zürnend diese Neuerungen beschreibt, so ist das verständlich, da sie ihm und den Seinen manche üble Erfahrung bereitet hatten. Er denkt bei der Schilderung an seinen Vater, den er hinter den als Superintendent ins Land gerufenen, aus dem damals österreichischen Schlesien entlassenen Lindner und dessen Hofdiakonus Muthmann zurückgesetzt sah. Er gedenkt der vielen alten Lehrer, die nun wegen ihrer Vorliebe zu den „heidnischen" Autoribus und der gelehrten Theologie emeritiert oder entlassen und durch Lehrer aus dem Hallischen Waisenhaus ersetzt wurden. Lindner, „der zum befehlen und mißbilligen täglich geneigter wurde", ruhte erst, als er Georg Leonhard Ritz vom Pädagogium in Halle zum Rektor des Gymnasiums hatte, einen Mann, „der in Sprachen allerdings nicht sehr weit gekommen war" und es vorzog, den älteren Schülern den Unterricht der anderen zu überlassen und selber nur die „Herzensstunden" zu halten. Und als Lehrer der Volksschule fungierte ein ungelehrter Tischler, den der Hoforganist etwas Klavier lehren mußte, „um einen erbauungsreichen Schulmeister im äußerlichen formieren zu helfen"; der wurde trotz aller Unkenntnis Schulmeister, „weil er den neuen Dialekt von der Gnade und dem Heiland gut reden konnte". Semler fügte hinzu: „Eben diesen Weg der Beförderung ging jede schleichende Frau mit ihrem Manne, zu besserer Beförderung, und jeder Mann, um diese und jene Person heiraten

zu können und durch diesen großen Zusammenhang sich in gewissere Nahrung zu setzen" (I 27 ff. 54 ff.).

Semler kann sich selber das Zeugnis geben, daß er schon als Gymnasiast ernstlich um „Versiegelung" gerungen hat, seitdem der Vater angefangen hatte, „mehr neuen Dialekt" zu sprechen und, mit Rücksicht auf den Hof und das Gerede über den „unbekehrten" Sohn des Archidiakonus, von diesem forderte, auch zu den Erbauungsstunden zu gehen. Ebenso war es auf der Universität, wo Semler zunächst im Waisenhaus wohnte und viel Verkehr mit Pietisten hatte (I 57 f. 70 ff.).

Semler gibt uns über seinen Seelenzustand aus diesen Zeiten Bekenntnisse über religiöse Kämpfe, die zuweilen an Augustins Bekenntnisse erinnern, an die er sich selber später erinnert fühlte (I 82). Er schildert, wie er seine Fröhlichkeit verlor und sein eigenes Urteil verwerfen lernte „als natürliche sündliche Feindschaft gegen Gott". Es war eine „seltsame Unruhe" in ihm, „ein ängstliches Mißfallen an mir selbst, an allen noch so rechtmäßigen oder unschuldigen Handlungen" (I 79). Für alle früheren Fehler wollte er büßen und sich etwas entziehen, um es frommen Armen zu geben: „bei dieser innerlichen Unruhe war die selbst diktierte Strafe und Erniedrigung wirklich eine innerliche Beruhigung. Aber wie unordentlich war dennoch die Gemütsverfassung!" Das Resultat blieb aus: „Kein Winkel im Hause war übrig, wo ich nicht oft gekniet und viele Tränen geweinet habe, Gott möge mich dieser großen Gnade würdigen; allein nun fehlete mir das, was jene Glauben nannten; nun sollte ich den Schluß gleich gemacht und mich selbst durch große Gedanken für alles das angesehen haben, was jene so leicht redeten. Ich blieb also unter dem Gesetz" (I 61 f.). Zwar kann er später (II 4) mit Offenheit sagen, daß er die neuen Lieder „innigst, ja mit heimlicher Wehmut liebte". Er war auch durch ernstes Eingehen auf die neue Sache „mehr zur Stille, ja zur Andacht geneigt" geworden. Dennoch rechnete man ihn auch in Halle noch zu den Katechumenen, nicht aber zu den „Vollkommenen, wie sie einander dafür hielten". Zu denen konnte er überhaupt nie gehören; dazu war er zu bescheiden und demütig: „ich lernte nicht aus mir selbst plaudern, weil ich noch immer wußte, ich sei nichts vollkommener und moralisch glücklicher geworden" (I 83). Er ver-

mochte sich nicht der „selbst gewählten Anzahl der Kinder Gottes“ zuzurechnen (II 4). Es erging ihm wie seinem unglücklichen Bruder, der während seines Studiums in Jena durch den Magister Brumhard und sein Haus zum Pietisten geworden war und doch trotz aller Traurigkeit, bei allem Beten und nächtelangem „Winseln“ nicht zur Gewißheit durchdringen konnte (I 47 ff.).

Semler läßt uns hier auf Kämpfe zurückschauen, wie sie Lessing in ihrer spezifisch religiösen Eigenart kaum je durchgemacht hat, da er eine ganz andere Natur war und dazu auch nicht von außen her den Anstoß empfing, wie Semler durch Einwirkung des freilich von ihm nach vergeblichen Mühen als falsch abgewiesenen Pietismus. Semler verdankt dem sehr viel; wir vermögen allenthalben bei ihm Nachwirkungen des Pietismus zu sehen. Daran erinnert seine Art der Selbstkritik, der Geringschätzung seiner selbst. Seine ganze Behandlung der Kirchengeschichte und sein Urteil über deren Erscheinungen gleichen oft der Art und Stellungnahme Arnolds. Sein Wertlegen auf das praktisch Wertvolle und seine individuellen, religiös-praktischen Maßstäbe in der Wertabschätzung des Überkommenen sind ebenso pietistisch. Der Pietismus hat bei ihm Arbeitsinteresse und Forschungsmethode bestimmt, wenn er auch durch die Kritik sich vom Pietismus entfernt und über ihn hinaus geht. Sein Lehrer Baumgarten, der auch durch den Hallischen Pietismus hindurch zu Wolffs Philosophie gekommen war, vereint beides in ganz konservativer Weise, indem er aus jedem begrifflich erklärten und biblisch dargelegten Lehrstück seiner „Evangelischen Glaubenslehre“ die daraus fließenden Trostgründe und Pflichten herleitet. Dieses praktische Verwerten gestaltet Semler um zu einem praktischen Messen, das dann aus dem Ganzen nur eine Auswahl des zur „moralischen“ Ausbesserung Nötigen übrig behält; auch in dieser Auswahlmethode erinnert er an den Pietismus, der ein Lehrstück auf Kosten eines anderen bevorzugte. Vor allem aber hat Semler sich durch die Jugenderfahrungen eine Frömmigkeit und ein religiöses Interesse bewahrt, wie wir es nicht überall im Rationalismus finden. Seine Betonung der Privatreligion, die für ihn neben der offiziellen Kirchenreligion steht als unnehmbares Gut des Christen voller Freiheit, ohne Zwang, ist ein Gedanke, den er sicher dem Gedankenkreis des Pietismus und der Mystik überhaupt

entnommen hat (vgl. II 175 f.)[1]). Freilich schied er hier alles aus, was an Zwang und gesetzlichem Wesen dieser „Privatreligion" auch im Pietismus noch anhaftete.

D. Um so interessanter ist es gerade bei dieser unleugbaren, oft als Abnormität gedeuteten Einwirkung des Pietismus auf Semler, zu hören, was ihn davon zurückstieß. Es war vor allem der Methodismus. „Eine Historie der eigenen Erfahrung und Erbauung wurde die Regel für andere, es ja ebenso zu machen, gerade wie zur Zeit der Mönchsorden", mit denen Semler die pietistischen Vereinigungen öfter vergleicht (I 48. 50). Wurde der in diesem Methodismus liegende Zwang auch von manchem gemieden, wie Semler ausdrücklich dem Inspektor Freyer im Hallischen Waisenhause nachrühmt (I 78), so war er doch die Regel, so daß man den Leitern mit Recht Stolz, Eigenliebe, Eigensinn, Herrschsucht vorwarf, weil sie allen ihre Ideen und ihren „Dialekt" aufdrängten.

Diese einheitliche Sprache, der „Idiotismus der Erbauung", war das Kennzeichen der „Vollkommenen". Hier versteht Semler nun vor allen Dingen nicht, daß man „unerträglich affektiert" sein müsse, „um recht andächtig zu sein". Denn „affektiert", phantastisch, empfindsam sind ihm jene den „lateinischen Niedlichkeiten" der Franziskaner nachgeahmten Phrasen, die der Ästhetik der Zeit so gut gefielen: „Du erhöhtes Schlänglein, Herr Jesu; meine Glaubensäugelein — gehört zu solchen klingenden Schellen, worüber viele Leute eine Freude empfinden" (I 83). Für Semler war all das „abgeschmackt", „immer einerlei, nur immer schlechter und gezwungener" (I 60). Er war überhaupt gegen jede „Empfindelei", nicht freilich gegen Innerlichkeit, so sehr bei ihm der Verstand die Phantasie überwog, während jene die schadhafte Methode hatten, „die Einbildungskraft stets zu reizen und den Verstand ganz unbesorgt zu lassen" (I 79). „Alle Predigten hatten diese besondere Form gleichsam; lauter Tropen und Metaphern, die je in deutschen Worten angebracht werden konnten, und lange Tautologieen: das hieß Kraft und Saft" (I 48).

---

[1]) Über den Einfluß der rein religiösen Motive auf Semlers Arbeit Diestel, Zur Würdigung Semlers in Jahrb. dtsch. Theol. 1867, XII.

Jenem Zwang und Methodismus gegenüber hatte Semler das grundsätzliche Bedenken, daß man doch nur durch „eigene Einwilligung und innerstes Urteil, nicht äußerliche Nachahmung“ weiter kommen könne (I 8), — eine Erwägung im Interesse der Frömmigkeit, die ihn hernach dazu führte, in ähnlicher Weise wie jetzt den pietistischen Dialekt, so überhaupt jeden theologischen Dialekt, den Idiotismus des Dogmas, so energisch zu bekämpfen und abzuweisen. Und zweitens zwangen ihn zum Widerspruch gegen den Methodismus die ungünstigen Erfahrungen, die er an anderen, den Bekehrten, gemacht hatte. Mit jedem Methodismus verbindet sich leicht Selbsttäuschung, aber auch bewußte Täuschung anderer, Heuchelei. „Innere reelle Vollkommenheiten kannten solche unwissende Leute oder bedächtige Heuchler gar nicht“ (I 101). Eine „Bekehrung“, wie die geforderte, die Semler einmal seinem sich erfolglos quälenden Bruder gegenüber eine „Verkehrung eines Menschen“ nennt (I 49), kann nicht jeder erleben; aber viele erheucheln sie, wenn sie von ihnen erzwungen wird, ohne daß sie Anlage zu solch „einer seufzenden Frömmigkeit“ haben (I 47). Semler sah auf den „abfallenden“ Lebenswandel der Bekehrten am Werktage und verglich damit die geforderten Schilderungen des Seelenzustandes in den Erbauungsstunden. Ihm fiel besonders der Müßiggang auf, der das Wohl der Bürger schädigt und ihm ihre Religion nicht empfiehlt; diese helfe doch die Berufsarbeit vielmehr leicht, sicher und angenehm machen (I 8). Statt dessen kann man die große Zahl der Pietisten „fromme müßige Kolonisten“ nennen (I 35, vgl. 49. 57), die sogar Zeit und Geld noch für Wallfahrten zu besonderen Gnadenorten verschwendeten, „in der Tat wider Christi Grundsatz, daß weder Jerusalem noch Samaria den Gnadenort enthielte“ (I 50). Und dieser Müßiggang war nach seiner bestimmten Meinung (I 101) die notwendige Folge der pietistischen Praxis, da „man ernstliche Dienste, die zu menschlicher Ordnung gehören, nicht eben von Personen erwarten konnte, die sich stets für krank und schwächlich hielten und Gottesfurcht als ein sichtbares besonderes Geschäfte ansahen, das alle andere, bloß menschliche Arbeiten und Geschicklichkeiten nicht wohl neben sich stehen ließe“.

Damit hängt nun eine Erscheinung zusammen, die für Semler

neben dem „Dialekt“ und der Heuchelei stets das Abschreckendste war, das Verhalten der Pietisten zur Wissenschaft. Der allgemeine Charakter der pietistischen Bewegung in Salfeld war, wie ausdrücklich mitgeteilt wird, herrnhutisch (I 48) [1]). Dem Halleschen Pietismus fehlte ja in diesen Jahrzehnten bereits die erobernde Kraft; er hatte damit zu tun, das Eroberte festzuhalten, während die Herrnhuter weit um sich griffen. Auch in Halle selber begegnete Semler als Student vielen Herrnhutern, so daß ihm diese gegen die Wissenschaft gerichtete Seite des Pietismus besonders in die Augen fallen mußte: er behielt sie auch im Auge und schrieb dagegen als Dozent 1757 den „Versuch einer näheren Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit für angehende Studiosos der Theologie“ (1758 um zwei Anhänge vermehrt). Schon Francke hatte, wie seine Genossen Breithaupt und Lange in Schriften über die Methode des theologischen Studiums das wissenschaftliche Studium der Theologen gleichgesetzt mit dem Studium der Bibel. Philosophie wurde als Narrheit der verderbten menschlichen Natur verworfen, systematische Theologie nur als Mittel für die Erklärung der Schrift verwertet und der Theologe, der ein Musterchrist sein soll, auf Übung des Gemüts und des Willens hingewiesen, im Gegensatz zu der des Verstandes und Gedächtnisses. Diese Richtung wurde aber in Herrnhut noch weit schroffer und radikaler ausgebildet; man entfernte sich immer mehr von der Aufgabe, die Spener noch dem Pietismus stellte, eine theologia regenitorum zu schreiben und nach dem in Joh. 7, 17 ausgesprochenen Prinzip das Lehrsystem der Orthodoxie umzuschmelzen. Ebenso vergaß der württembergische, durch Johann Albrecht Bengel angeregte Pietismus neben der Frömmigkeit und

---

[1]) Interessant ist, wie nahe die Kritik der Herrnhuter bei Lessings Vater sich mit Semlers Kritik berührt. Dies zeigt, daß nicht etwa Semler als Rationalist, wie man meinte, nur ungerecht urteilte. Der alte Lessing rügt besonders 24. Dez. 1737 und 26. Dez. 1749 die Unwissenheit, den geistlichen Hochmut, das Sektenhafte, indem „die herrnhutische Brüderliebe die allgemeine Menschenliebe verschlingen will“, dazu die Heuchelei vieler, die Wallfahrten usw. Er fügt sogar etwas grob hinzu: „Sehr wenige mögen gar verrückt in ihrem Gemüt sein, so daß man auch nur vor selbige in unserer Oberlausitz ein Tollhaus aufrichten könnte!“

ihrer Übung die Theologie und Wiſſenſchaft nicht[1]). Das iſt einer der Gegenſätze der verſchiedenen Formen des Pietismus. Die antiwiſſenſchaftliche Richtung der Hallenſer und der Herrnhuter wurde ein großes Verhängnis für die Kirche, da ſie der eindringenden Wiſſenſchaft des Rationalismus und der Aufklärungsphiloſophie nichts entgegenzuſetzen hatten; durch bloße Verwünſchungen waren dieſe aber nicht überwunden.

Semler nun gehört zu denen, die vielleicht durch ihren von jenen als verderbt bezeichneten Hunger nach Wiſſen und Wiſſenſchaft aus dem Pietismus gerettet wurden und nun beides verſuchen konnten, den wiſſenſchaftlichen Sinn, der im Gegenſatz zu jenen nur ſchärfer ausgeprägt worden war, und das praktiſche Verlangen der Frömmigkeit, das der Kern des Beſtrebens jener Gegner war, in gleicher Weiſe auszubilden und zu befriedigen. In Halle zumal war in der Hinſicht eine Zeit ſchweren Ringens für Semler. Schon bei den Pietiſten in Salfeld hatte er in Schule und Erbauungsſtunden zumal im Kampf gegen die alten, gelehrten Lehrer oft genug das Wort von der Unnützlichkeit, ja Schädlichkeit der Wiſſenſchaft hören müſſen. Der Bruder in Jena gehörte auch zu einem um Brumhard geſcharten Kreis „lauter frommer und bekehrter oder erweckter Studioſi", „die in Betſtunden ſehr viele Zeit zubrachten, und alle Gelehrſamkeit ſich für ſehr entbehrlich, wenigſtens mit mancher Seelengefahr verbunden anſahen" (I 47 f. 27 f.). In Halle wurde dasſelbe Prinzip am energiſchſten von dem einen der drei herrnhutiſchen Brüder Woltersdorf vertreten, der aus pietiſtiſchen Prinzipien faſt nie in Kollegien ging. Dieſe Freunde machten nun auch Semler Vorwürfe wegen ſeiner Vorliebe zu den humanioribus, zu den auctoribus classicis, die er abends noch vor dem Schlafengehen und morgens von 4 Uhr ab zu leſen pflegte. Sie trieben ihn zu den lächerlichſten Bedenklichkeiten, als ſie ihn beim Kauf eines neuen Buches mahnten, für ſein Herz beſſer zu wachen, daß er „nicht mehr verlöre, als dieſes alte Buch wert wäre". Endlich ſagte ihm Woltersdorf, nichts, gar nichts hindre ihn noch, als das unſelige Studieren; er ſollte es weg-

[1]) Vgl. A. Ritſchl, Geſch. d. Piet. III 63 ff., II 118 ff., 254 ff. Auch Dorner, Geſchichte d. proteſt. Theol. in Deutſchl. 642 ff.

werfen; „der Heiland könne besser lehren als Menschen; darum ginge er auch nicht in Kollegia und genösse dafür unaussprechliche Seelenruhe im Unterricht des Heilandes“ (I 78 ff. 81 f.).

Dieses Extrem gebot Semler Halt. Studieren ganz weglegen, war ihm sehr auffallend, und denen, die das sogar von dem akademischen Lehrer forderten, gilt Semlers Wort, es könnte „doch ein Professor nicht bloß ein erbaulicher Lehrer sein“ (II 4). Es schien ihm der Gewissenhaftigkeit des Theologen zu widersprechen, der nicht bloß Frömmigkeit braucht in der Privatreligion, sondern theologisches Wissen, als einer, der anders als der Laie zur öffentlichen Religion steht und daselbst einen Beruf hat. In diesem Sinne betonte auch Semlers großer Lehrer Baumgarten, von dem man die Einstellung der dogmatischen Vorlesungen gefordert hatte, in seiner Rettung und Entschuldigung 1736, es bestehe „vor Gott eine neue Obligation, in allen wichtigen Teilen der Theologie eher noch mehr Gelegenheit zum Unterricht der Studiosorum zu verschaffen, als dieselben einzuschränken und dem Studiosis zu entziehen“[1]). Und Semler spricht es ihm in der Vorrede zu seiner Glaubenslehre (I 23) nach, daß nur die ganze theologische Wissenschaft genug sei zur Theologie eines Lehrers der Kirche; der brauche „die ganze Reihe der Wahrheiten und mannigfaltigen Gründe, so durch eine analogiam fidei vorausgesetzt werden“. Es siegte bei ihm schon damals bei Beginn der Studienzeit im Ringen mit dieser pietistischen Ausartung, die ihn an Weigels Ausschweifungen wider Schulen und Universitäten erinnerte, seine evangelische und wissenschaftliche Auffassung vom Amt des Theologen. Von da ab war der Pietismus für ihn trotz mancher Schwankungen (vgl. II 6) keine Gefahr mehr, sondern nur noch nützlich und anregend. Er hatte ihm den Anlaß gegeben, die Orthodoxie durch Pietismus zu überwinden und sich durch den Pietismus zu echterer und freierer Frömmigkeit hindurchzuringen. Durch diese eigenen Kämpfe nimmt er die selbständige Stellung ein, durch die er sich inmitten der Rationalisten auszeichnet. Und früh darin geschult, bildete sich bei ihm eine Einheit von Herz und Kopf, von Wissenschaft und Religion, wie sie sich nur selten fand. Dadurch übertrifft Semler

[1]) Evangelische Glaubenslehre, Bd. I, Vorrede, S. 8½. 10 f.

auch wohl Leſſing, den viel weniger das Bedürfnis der Frömmigkeit bei der theologiſchen Arbeit und Polemik trieb, und der kaum je religiöſe Kämpfe im eigentlichen Sinne durchzumachen hatte. Es fehlte ihm die tiefere Anregung des Pietismus, der, wenn er überwunden wird, durchaus nützlich und kraftgebend wirkt. Leſſing teilt mit Semler nur den Gang durch die Philoſophie der Aufklärung, die ſie als Kinder der Zeit miteinander verbindet. Sonſt verläuft ihr Leben und ihre Entwicklung verſchieden.

II. Der Universitätsrationalismus. Semlers Studienzeit.

Das 18. Jahrhundert war ein Jahrhundert der Gärung vom Anfang bis zu seinem Ende. Am Anfang begann die Saat zu keimen, die Spener und der von ihm angeregte Pietismus, von der Orthodoxie als der böse, Unkraut säende Feind verschrieen, ausgestreut hatte. Unter Zinzendorf und in seiner Herrnhuter Brüdergemeinde hatte sich der die Schranken der konfessionellen Lehrbegriffe durchbrechende Indifferentismus gegen Kirche und Theologie Bahn gebrochen und den Ruf nach Union und nach Verinnerlichung erklingen lassen. Beide hatten die Orthodoxie, wie Lessings und Semlers Jugend zeigen, an vielen Orten und in vielen Köpfen überwunden oder auch da, wo sie äußerlich nicht in vollem Umfange siegten, der Rechtgläubigkeit eine andere Färbung gegeben.

Und zu diesen religiösen Bewegungen des Pietismus trat in Deutschland als eben so großer Gegner des starren Luthertums und des Autoritätsglaubens die Philosophie von Leibnitz, die Wolff im Lauf des Jahrhunderts populär machte und so den Zusammenstoß des Vernünftigen mit dem Übervernünftigen herbeiführte, der das Zeitalter des Rationalismus kennzeichnet. Es war beide Male, im Pietismus wie in der Aufklärung, das Interesse des individuellen Subjekts, das sich geltend machte und Rücksichtsnahme forderte. Nur daß dies sich verschieden äußerte in dem, bei dem die Frömmigkeit es wachgerufen hatte, und in denen, wo der Verstand den Anstoß gab und dies Pietätsband gelockert war; der „gesunde Menschenverstand" hat genug an der Kritik und der Freiheit.

A. Der Rationalismus der deutschen Universitäten war weit verschieden von der Aufklärung, die die Höfe, die Städte und das

Bürgertum beherrschte. Deswegen ist auch Lessings innerer Werdegang seit dem Verlassen des Elternhauses anders als der Semlers, der die beginnende Aufklärung auf anderem Wege und in anderer Stimmung eingesogen hat, als Lessing. Nennt man neben dem Einfluß Leibnitzens und der von ihm bestimmten Wolffischen Philosophie als fremdländische, die Aufklärung in Deutschland befördernde Faktoren den englischen Deismus und den französischen Aufklärungsgeist, so ist der Rationalismus der Universitäten in Deutschland um 1750 durchaus beeinflußt von England, wo die meisten wissenschaftlichen Resultate des deutschen Rationalismus und der ernsten theologischen Kritik bereits vorausgenommen waren, während am Hofe Friedrichs des Großen etwa und sonst in außerwissenschaftlichen Kreisen der Einfluß Frankreichs sich geltend machte und den Bestrebungen eine ganz andere Farbe gab.

Die Aufklärung, wie sie Semler seit 1743 auf der Universität entgegentrat und hernach von ihm selber entscheidend gefördert wurde, war ernster und tiefer. Dazu trug Verschiedenes bei. Vor allem fehlte hier der leidenschaftliche Fanatismus, der sich in Frankreich von Anfang an mit Witz und Spott gegen die Kirche richtete und durch Spott und Witz immer mehr verflachte. Christian Wolff, der durch seine Philosophie dem deutschen Geist für ein halbes Jahrhundert das Gepräge gab, nahm zu Dogma und Orthodoxie eine noch durchaus konservative Stellung ein. Hatte er auch den noch ein Jahr zuvor gehegten Plan, als Berufstheologe zu wirken, 1703 aufgegeben und sich bei seiner Habilitation für Philosophie und Mathematik entschieden, so wandte er auch jetzt im apologetischen Interesse seine mathematische Methode an, um die Dogmen der Orthodoxie zu beweisen. Er verteidigte sie, indem er sie logisch formal rechtfertigte als nicht den veritates aeternae, d. h. der logischen Notwendigkeit widersprechend, und, indem er zweitens die Möglichkeit einer Offenbarung zugestand, die an die veritates contingentes, d. h. die physische Notwendigkeit nicht gebunden ist, sondern als Mysterium zwar nicht wider die Vernunft, aber doch über ihr steht[1]). Mochte nun auch der orthodoxe Intellektualis-

[1]) Vgl. besonders seine Metaphysik unter dem Titel Vernünftige Gedanken von Gott usw. 1720 und anschließend seine theologia rationalis 1736 f. Die

mus sich mit solcher äußerlichen, unlebendigen Reflexion begnügen, die auch schon zu Wolffs Zeiten wegen ihrer Verwandtschaft mit thomistischer Methode in den Jesuitenschulen zu Rom, Wien, Ingolstadt als apologetisches Mittel anerkannt und geübt wurde[1]), so ist es doch verständlich, daß der Pietismus sich gegen diese Philosophie und Apologetik wandte. Sie konnte durch alle richtigen Definitionen und Schlüsse keine Einsicht in das Wesen geben und mußte deshalb dem Pietisten mehr noch wie jede andere Metaphysik als Narrheit erscheinen.

Freilich die Anklage auf Fatalismus und gar der von Joachim Lange in Halle erhobene Vorwurf des Atheismus ist grundfalsch. Wolff hat von Leibnitz, wie aus dem Briefwechsel beider erhellt[2]), die entscheidenden Anregungen und Gedanken empfangen. Wenn er nun auch diesen tiefen Ahnungen und klaren Hypothesen eine derbere Gestalt gab und sie so popularisierte, daß Leibnitz selber ihn wiederholt zu bedächtigerem Schließen, tieferem Nachdenken und mehr Rücksicht auf die Erfahrenen als auf das Volk mahnte, ihn sogar mehr zur Physik und Mathematik als zur Philosophie ermunterte, so war doch wie Leibnitzens[3]), so auch Wolffs Philosophie durchaus kirchlich ernst und dogmatisch konservativ gedacht und fern von dem französischen Geist der Zeit. Die Philosophie als Wissenschaft aller wirklichen und aller möglichen Dinge, die es in innerer Widerspruchslosigkeit abzuleiten gilt, kann nach Wolffs eigenem

konservative Stellung Wolffs erhellt z. B. aus seinem Grundsatz in der Philos. rationalis sive Logica § 673, im Abschnitt de interpretanda scriptura, wo er schreibt: si quae in scriptura sacra occurrant voces, quibus respondentes notiones habere non valemus, pro terminis inanibus eaedem habendae non sunt. Vgl. auch sonst zu seinem kirchlichen Verhalten A. Tholuck, „Vermischte Schriften" II 16 f., auf Grund von Förster, Übersicht der Geschichte der Universität Halle 1794.

[1]) Vgl. den Brief an seinen Verehrer Graf Manteuffel 1741 bei Schrader, Geschichte der Univers. in Halle 1894, I S. 195 A. 96, auch Anm. 98.

[2]) Dazu W. Schrader, a. a. O. I S. 170 ff. 192 ff. Dagegen ist Wolffs eigene Darstellung in der Erinnerung gegen Langes modesta disquisitio, wie seine ganze eigene Lebensbeschreibung, zu sehr von Selbstruhm und Eifersucht gefärbt oder beruht, wie Schrader bemerkt, auf Selbsttäuschung, da Wolff seine Methode wichtiger erschien als Leibnitzens Gedanke.

[3]) Über Leibnitz als Apologeten vgl. Tholuck, Verm. Schriften, 2. Aufl. S. 160 ff.

Ausspruch (in der Logik § 167) keine Gefahr sein für Religion, Tugend und Staat. Und in seiner schon 1720 vor dem Streit mit der theologischen Fakultät herausgegebenen Ethik „Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen" schreibt er den für seine Stellung zur Religion und Kirche bezeichnenden Satz: „man hat demnach sowohl diejenigen zu bestrafen, welche wegen ihres Verstandes berühmte Männer in Verdacht der Atheisterei bringen, als die, welche die atheistischen Lehren unter die Leute bringen und mit atheistischen Reden andere ärgern" (§ 368, S. 322).

Trotzdem war derselbe Wolff der Vater der Aufklärung und des Rationalismus. Er hat durch seine Methode die allgemeine Kühle und Unlebendigkeit in die Kirche hineingetragen. Durch seine formelle Ableitung der religiösen Wahrheiten von den logischen, an der Spitze seines Systems stehenden Grundbegriffen hat er alle Mystik und Transscendenz beseitigt, durch seine Apologie der allgemeinen Kernbegriffe im christlichen Dogma den Sinn für das speziell Christliche getötet und wider Willen der christlichen Religion ihren eigentlichen Gehalt genommen. Auf seine Philosophie gründete sich nicht bloß die 1736 gestiftete societas Alethophilorum, die auf ihren Diplomen seinen Namen neben dem von Leibnitz führte und als ihr Motto das sapere aude verkündete[1]). Ihm verdanken alle Fakultäten der Zeit Anregung und neue Gestaltung ihrer Disziplinen, wie die Geschichte des Streites für und wider ihn zeigt, die Ludovici in seinem „ausführlichen Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie" schon 1737 geschrieben hat.

Der bedeutendste Theologe aus Wolffs Schule, damals vor Mosheim der erste Theologe Deutschlands, war Sigismund Jacob Baumgarten; 1734—1757 in Halle wirkend, wird er von Semler, seinem dankbaren Schüler, als sein theologischer Lehrer gerühmt und nach dem Tode im „Ehrengedächtnis" gefeiert. Durch ihn ist Semler, dem Wolffs Schematismus in Schrift und Kolleg sonst mißfiel, mit diesem Zweig der Aufklärungsphilosophie verbunden. Hat er deren nüchternen Ordnungssinn fast zu wenig angenommen, so steht er doch im Bann der apologetischen Methode Wolffs und

[1]) W. Schrader a. a. O. S. 181, Droysen, Geschichte der preußischen Politik IV, 7 ff.

Baumgartens und hat nie das Bedürfnis gefühlt, von ihnen aus nach Lessings Art auf die tieferen Gedanken Leibnitzens zurückzugehen. Semlers Lehrer Baumgarten stand dem philosophischen System Wolffs viel unfreier gegenüber als sein Bruder Alexander Gottlieb, der Philosoph und Begründer der deutschen Ästhetik, der seit 1740 Nachfolger Wolffs in Frankfurt a/O. war. Der Philosoph unterschied sich von seinem großen Lehrer schon durch sein tieferes religiöses Interesse; indem er den Rationalismus, der alles göttliche beseitige, das etwa über die Vernunft des irrenden Menschen hinausliege, neben dem Dippelianismus als zu meidenden Irrtum verurteilt[1]), legt er nochmals einen Beweis für die konservative Stellung dieser Wolffischen Philosophie zu Dogma und Kirche ab. Sein theologischer Bruder war ihm an religiösem Interesse gleich; aber weniger original als Philosoph übernahm er ganz Wolffs Schematismus und sein dürres Tabellenwesen, aber auch die scharfe Erklärung und die festere Verknüpfung der einzelnen Begriffe in die theologischen Gebiete hinein, ohne daß er materiell die Glaubenswahrheiten spekulativ auflöste oder das symbolmäßige Dogma irgendwie hätte verkürzen wollen. Obwohl er die symbolischen Schriften nicht anführt, steht er ganz auf dem Boden der Kirche. Nur zeichnet er sich schon in seiner „Evangelischen Glaubenslehre", die Semler 1759—1760 in 3 Bänden herausgab, etwa vor der Freilinghausischen Grundlegung (fundamenta theologiae christianae), die Baumgarten als Lehrer am Hallischen Waisenhaus und seit 1734 auf der Universität, oder der Langischen oeconomia salutis, die er anfangs bis 1734 als Dozent zugrunde legte, aus durch die geschichtlichere Art seiner Exegese. Die biblischen Beweisstellen, die er als Beweise a posteriori neben denen a priori, d. h. „aus eigentlichen Gründen der Sachen selbst" verwertet, versucht er behutsam zu erwägen und deren wirklichen, ursprünglichen theologischen Gehalt ohne Einwirkung des Dogmas festzustellen (Vorrede zu Bd. 1 S. 612 f.). Dasselbe zeigen seine Predigten; im Gegensatz zu mystischem Deuteln suchen sie den biblischen Sinn festzuhalten und den Text klar und rein geschichtlich zu erfassen. Freilich geschieht das noch nicht konsequent, da er bei historischen und prophetischen

[1]) Schrader a. a. O., I 323 f. 331.

Schriften neben dem unmittelbaren Buchsinn einen mittelbaren, geheimen Sinn anerkannte und neben der geschichtlichen Deutung die typische, allegorische und parabolische bot.

B. Baumgartens mehr historische Exegese hängt mit anderen Elementen zusammen, die seine Arbeit bestimmten, und durch deren Verwertung er als Theologe schon durch seinen Einfluß auf Semler von größerer Bedeutung geworden ist. Semler hat bei der Herausgabe der Glaubenslehre seines Lehrers nicht nur zur Aufhellung der Geschichte der einzelnen Lehren Zitate aus den Kirchenvätern eingefügt, sondern auch, wie er schon in der Vorrede I S. 24 hervorhebt, aus englischen Büchern manches beigebracht, „worin ein gründlicher Vortrag und Verbindung anderweitiger Erkenntnisse angebracht war". Beides ist eine Ergänzung, die durchaus dem Sinne Baumgartens entsprach. Baumgarten ist neben Wolff angeregt von der englischen Wissenschaft[1]) und ist mehr Historiker als Wolff; das sind die Unterschiede zwischen ihm und jenem Führer der Aufklärung, und sie sind charakteristisch für den Theologen, der sich eben bei Kritik und Apologetik im Unterschied vom Philosophen nicht mit der bloß philosophischen Darstellung und logischen Ableitung des Dogmas begnügen kann, sondern mehr als jener daran denken muß, daß das Christentum eine Geschichte hat, und daß es wie philosophisch, so geschichtlich betrachtet, auch geschichtlich kritisiert werden muß.

Der geschichtslose Rationalismus, der für Art und Wert geschichtlicher Erscheinungen oft ein so geringes Verständnis zeigt, hat das Verdienst, die geschichtliche Betrachtung und Kritik begonnen zu haben, um sich durch sie von dem Ballast der Geschichte zu befreien. Man wollte frei werden von den nun als relativ oder vergänglich erkannten Werten, die man den Menschen bisher als absolut geltend vorgestellt oder in ganz anderen Farben gemalt hatte. Dies ist besonders die Tat des deutschen Rationalismus, zumal durch Mosheim, Semler, Lessing, Walch. Aber er war von anders her dazu angeregt und arbeitete nicht auf durchaus unbebautem Land. Mosheim war bestimmt vom kritischen Geist der englischen

[1]) s. Lechler, Geschichte des englischen Deismus 1841; vgl. Tholuck, Vermischte Schriften[1] II 23 ff. Über die engl. Apologeten ibd. I 170 ff.

Theologie, wo Deisten und ihre Gegner zuerst sich mit der Geschichte dessen beschäftigten, was die Kirche als festen Bestand bot, wenn man auch in der Kritik mehr abstrakt war und selten historisch. Den Gelehrtesten der Deisten, Toland, hat Mosheim 1720 sich als Gegenstand einer Biographie und seiner Polemik gewählt. Wie zuvor schon Leibnitz 1701 gegen Tolands „Christianity not mysterious“ (1696) geschrieben hatte, so widerlegt Mosheim dessen „Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity“ 1718 und setzt den dort wie schon im „Christentum ohne Geheimnisse“ (vgl. sect. III, cp. 6) ausgesprochenen Thesen von dem ursprünglichen, einfachen und verständlichen Plan des Christentums, seiner Verderbnis durch Anbequemung an levitisches Judentum und an heidenchristliche Philosophie mit ihrem immer mehr eindringenden scholastischen Wust usw. seine „vindiciae antiquae christianorum disciplinae“ entgegen. Da kritisiert er (2. Aufl. S. 342 bis 371) auch Tolands im „Amyntor“ 1699 vorgetragene Anschauungen über den Umfang und das Werden des Kanons und die urchristliche apokryphe Literatur, die in England selbst einem Samuel Clarke 1699, Blackhall 1723, Nathaniel Lardner 1727 Anlaß zu Studien in der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft gegeben hatten.

Mit Baumgarten, Semlers Lehrer, treten wir in die Epoche ein, wo der Deismus nicht nur polemisch berücksichtigt wird, sondern wo er, in England selber schon durch Dodwells Dualismus, Humes Skepsis und die Beeinflussung durch die andersgeartete französische Aufklärung versiegend, im Ausland mehr denn zuvor anfängt, positiven Einfluß zu gewinnen. Baumgarten nun war es, der zuerst mit Erfolg und andauernd den Blick der deutschen Theologen auf England gerichtet und so die Einwirkung der englischen deistischen wie apologetischen Theologie nicht sowohl auf die Religionsphilosophie und die spekulative Theologie, sondern auf die Entwicklung einer neuen historisch kritischen Theologie ermöglicht hat. Er rezensierte die englischen Schriften der Zeit in seinen „Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek“ (8 Bde., 1748—51) und „von merkwürdigen Büchern“ (12 Bde., 1752—58) und schenkt ganz besondere Aufmerksamkeit Arbeiten wie denen des gelehrten William Whiston († 1752) „primitive Christianity reviv'd“ 1711 über

den Kanon und die Apokryphen des N. T. (Hall. Bibl. IV 237 ff.), „the true text of the Old Test." 1722 über die alttestamentlichen Zitate im N. T. (Hall. Bibl. IV 420 ff.), oder Arthur Burys „the naked Gospel" 1690 gegen die schadenden Zusätze und dogmatischen Veränderungen des ursprünglich einfachen Evangeliums (Hall. Bibl. III 226 ff.), auch den polemischen Schriften Woolstons (Hall. Bibl. I 493 ff. 501 ff. 522 ff. 537 ff.), denen von Chubb (Hall. Bibl. V 52 ff. 125 ff. 136 ff.), dem Streit mit Morgan (Hall. Bibl. V 347—362) u. A. Selbständig hat Baumgarten in seiner „Geschichte der Religionsparteien" wie in der „Untersuchung theologischer Streitigkeiten" 1762—64 eine Art Dogmengeschichte geschrieben, wo er (S. 129) auch an den englischen Schriften[1]) nicht vorübergeht. In seinem Breviarium der Kirchengeschichte gab er Semler einen Leitfaden, an den dieser sich in den ersten Jahren durchaus anschloß. Aber für die weitere Gestaltung der kritischen Theologie anregender und wirksamer war, daß er teils selber für die historisch-kritische Wissenschaft bedeutende englische Werke übersetzte, teils andere dazu anregte. Von ihm sind die 16 Bände der englischen „Allgemeinen Welthistorie" übersetzt. Auf seinen Rat übersetzte Michaelis die exegetischen Schriften Bensons, Pearces u. a. und besprach in der Oriental. Exeget. Biblioth. alle wichtigen eng-

[1]) Wie sehr der Blick der deutschen Wissenschaft nach 1750 auf England gerichtet war, zeigen auch die anderen damals erschienenen Schriften, die, abgesehen von Biographien über einzelne, die ältesten Quellen für die Geschichte des englischen Deismus und seiner Aufnahme sind, wie G. W. Alberti, Briefe über den allerneuesten Zustand der Religion u. d. Wissenschaften in England 1752; Löwe, Dogmatische u. moral. Einltg. in d. Religionsstreitigk. mit Deisten 1752; J. Ant. Trinius, Freidenkerlexikon 1759; Thorschmidt, Versuch einer vollständigen engelländischen Freidenkerbibliothek 1765 ff.; Chr. F. Walch, Neueste Religionsstreitigkeiten 1771—1783; Mosheim, Geschichte der Feinde d. christl. Religion, 1783 herausgegeben, und Kirchengeschichte des N. T. V—VI, 1784 ff. herausgegeben; G. F. A. Wendeborn, Zustand des Staates, d. Religion, d. Gelehrsamk. u. d. Kunst in Großbritannien 1783. Eine wertvolle, auf die ganze Zeit gehende Schilderung der Deisten in „Großbritannien unter Wilhelm und Anna" gab Herders „Adrastea". Die ersten Vorlesungen gegen die Deisten hielt Pfaff: Akademische Reden über den Entwurf der theologiae antideisticae 1759. Lelands view of the principal deistical writers 1754 wurde schon 1755/56 von Schmidt und Meyenberg verdeutscht und ist noch jetzt das Hauptrepertorium.

lischen theologischen Bücher. Mit Baumgartens Vorrede erschien, von Brahn verdeutscht, das Hauptwerk des bedeutenden Apologeten Nathaniel Lardner 1727—1757 „the credibility of the Gospel History“ in 17 Bänden, wo dieser in seiner Stellung zu Vernunft und Offenbarung seinem Zeitgenossen Samuel Clarke, dem Begründer des rationalen Supranaturalismus, verwandt, doch nicht vernunftgemäß wie jener, sondern historisch-kritisch den Inhalt der Offenbarung untersucht. Hier gibt er zum Teil gegen Toland, zum Zweck des Beweises der Echtheit und des Alters der Offenbarungsurkunden, in eingehendster Forschung wertvolle Beiträge zur neutestamentlichen Einleitungswissenschaft und Kanonsgeschichte und zur Literaturgeschichte der ersten 4 Jahrhunderte.

Ein anderes Werk Lardners weist mit seiner Polemik auf einen Kreis der Deisten, der seine Angriffe auf die Geschichte des ältesten Christentums, das Leben Jesu und der Apostel gerichtet hatte und hierin für Deutschland nicht minder einflußreich geworden war. War doch Thomas Woolston, der Märtyrer unter den Deisten († 1733), der in seinen von Lardner, Sherlock und andern, auch deutschen Theologen widerlegten „discourses on the miracles of our Saviour“ 1727—1729 gegen die in buchstäblicher Auffassung als elende Possen und Betrügereien erscheinenden Wunder des Neuen Testaments polemisierte, schon früh in Deutschland bekannt[1]).

Auch Collins, des scharfsinnigsten in der von ihm zuerst so genannten Partei der „Freidenker“, Kritik des allegorisch zu deutenden messianischen Weissagungsbeweises als der hinfälligen Grundlage des Christentums 1724 ff. war längst bekannt und bekämpft, ehe Fr. Eberh. Rambach 1745 die gegen jenen gerichtete Streitschrift des Apologeten Bentley, des Phileleutherus Lipsiensis (1713) verdeutschte. Schon Chr. Matth. Pfaff hatte in Tübingen 1716 f. gegen und über ihn disputiert und geschrieben. 1754 brachte Thorschmid die „Kritische Geschichte von Anton Collins“.

Von anderen historisch-kritischen Arbeiten auf neutestamentlichem

[1]) Jöcher, examen paralogismorum Woolstoni 1730. Vgl. historia litium Woolstoni an Sherlocks gerichtl. Verhör der Zeugen der Auferstehg. Jesu, deutsch von Schier, Lpzg. 1733; Christ. Lemker, Histor. Nachrichten von Th. W. Schicksalen, Schriften u. Streitigkeiten, 1740; Woog, de vita et scriptis Woolstoni, 1743.

Gebiete hörte man, wie oben gezeigt, wenigstens durch Rezensionen und Berichte; so von Chubbs „the true Gospel of Jesus Christ asserted“ 1738 oder von Charles Blount, der 1693 zur Kritik der biblischen Geschichte die beiden ersten Bücher des Philostratus über Apollonius von Tyana übersetzte: er griff damit auf Hilfsmittel zurück, wie sie die heidnische Polemik schon zu Hierokles Zeiten benutzt hat, der im 4. Jahrhundert Apollonius mit Christus parallelisierte[1]).

Es wäre interessant und wichtig, die Resultate aller dieser Schriften, — zu denen für das Alte Testament besonders Morgan hinzutritt, durch Übersetzungen der englischen Apologeten wie durch eigene deutsche Kritiken in Deutschland genugsam bekannt[2]), — zusammenzustellen, um zu sehen, welche Resultate der deutschen kritischen Schriftforschung hier schon vorausgenommen waren, und wie auch Semler in seinem Interesse für die Geschichte und Entwicklung des Kanons, in seiner Wertung des biblischen und kirchlichen Idiotismus und der Betonung der Einfachheit des Christentums, schließlich auch in seinem Blick für die Geschichte der Dogmen hier seine Vorgänger hat. Denn auch die Dogmengeschichtsschreibung, in der die Zeit des deutschen Rationalismus dem Problem der Entstehung der Kirchenlehre nachging, zum erstenmal unabhängig von dogmatischen Interessen und außerhalb der dogmatischen loci[3]), verdankt der englischen Wissenschaft viel Anregung und Stoff. Freilich stellten auch die in der Hinsicht bedeutenden Werke von George Bull († 1710), seine von Semler (Lebensb. II 173) mehrfach gelesene defensio fidei Nicenae 1685 und das Judicium ecclesiae

[1]) Baur, Apollonius von Tyana u. Christus, 1832.

[2]) Morgan, the Moral Philosopher, 1737—1740; Jöcher, hist. controversiarum a Morgano excitatarum 1746. Dazu die Apologeten Warburton, deutsch von J. Chr. Schmidt 1751 f.; Lowmann, deutsch von Steffens 1755; Leland, deutsch von Masch 1756; Chapman und Hallet, deutsch von Steffens 1759.

[3]) Vgl. die programmatische Arbeit von Ch. A. Crusius, commentatio de dogmatum christianorum historia cum probatione dogmatum non confundenda, 1770, Leipzig. Den Gegensatz bildet noch J. A. Ernesti, de theologiae historicae et dogmaticae coniungendae necessitate, 1759, wo die Dogmengeschichte nicht als selbständige Disziplin gefordert wird, sondern nur zum Zweck eines besseren materiellen Verständnisses der Dogmatik.

primitivae 1694 nebst der primitiva et apostolica traditio, die vornizenische Entwicklung der Christologie und Trinitätslehre im apologetischen Interesse dar und lieferten so eine protestantische, von Bossuet und dem französischen Klerus als „großer Dienst" gerühmte Verteidigung der „katholischen" Kirche[1]), während diese Disziplin beim Rationalismus bald zu anderen Schlüssen betreffs der Kirchenlehre führte. Im englischen Deismus schildert sie später J. Priestley als „history of the corruption of Christianity" 1782 und gibt hier schon im Titel die für diese Zeit charakteristische Auffassung wieder. In Deutschland führt gleichzeitig die Kirchengeschichtsschreibung eines Henke u. a. das Wort im Munde.

C. Wolffsche Philosophie in kirchenfreundlichem Sinne und Sinn für die geschichtliche Entwicklung des in Kirche und Dogma Bestehenden waren die Interessen, die Semler in seinem Lehrer Baumgarten entgegentraten, und die den bedeutenderen Teil der damaligen Universitätstheologie beherrschten. Neben Baumgarten, ihm an Bedeutung und Einfluß aber nicht gleich, standen in Deutschland noch Joh. Jakob Rambach, der 1731 aus Halle wegging und in Gießen nur bis 1735 in Franckes Geist wirkte, Joh. Aug. Ernesti als Exeget in Leipzig und der Göttinger Orientalist Joh. David Michaelis, auch dem Pietismus entsprossen und erst nach seiner Reise nach England in der „ersten Liebe" erkaltet, der in Semlers Studienzeit noch in Halle seine auch von Semler besuchten griechischen, syrischen und hebräischen Vorlesungen hielt. Semler schätzt ihn als Philologen fast so wie auf anderen Gebieten Baumgarten und bekennt nach dessen Berufung nach Göttingen: „Halle hat unleugbar seinesgleichen nicht wieder bekommen, und das große, so große, so fruchtbare Feld der orientalischen Philologie hat durch diesen Verlust soviel bei uns gelitten, als Göttingen durch diese Eroberung gewonnen hat" (Lebensbeschr. I 86).

In Halle, dieser einstigen Hochburg des Pietismus, der jetzt seit 1746 nach dem Ende der Salfelder Bewegung auch von Bogatzki persönlich gestützt wurde, kam niemand neben Baumgarten auf. Man mußte ihn ängstlich achten als Gegner, der die theologische Wissenschaft vom Pietismus zum Rationalismus überleitete.

[1]) Buddeusieg in Real-Enzykl.[3] III 535.

Lange beschwerte sich über ihn und den Zulauf der Studenten zu ihm. Bogatzki warnte vor ihm und seiner „kalten Subtilität", da er die Wissenschaft an die Stelle der Andacht und „Frömmigkeit" setzte; und Lindner, der Leiter der Salfelder Bewegung, mahnte, als er gelegentlich nach Halle kam, Semler, er solle ja nicht über den Herrn Christus hinausstudieren. Aber die Wissenschaftlichkeit des Pietismus war eben zu gering, um der wirklichen Wissenschaft Baumgartens etwas Rechtes entgegensetzen zu können, das die Fragen der Zeit auch nur etwas verstand und beantwortete. Bogatzki mahnte zwar Semler als jungen Studenten, er sollte doch „die Kollegia behalten, wo Saft und Kraft wäre"; aber er konnte nur hoffnungslos feststellen, daß eben ein neues Geschlecht da sei, das aus dem Pietismus der Aufklärung zustrebe, und dem Gotthilf Francke, Joh. Georg Knapp und die anderen nicht mehr genügten. Waren doch schon August Hermann Francke die Studenten weggelaufen, um zu Christian Wolff zu gehen und sich die Köpfe mit Wissenschaft anzufüllen.

Was in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts die von der Praxis des Pietismus verdrängte Wissenschaft der Orthodoxie erlitten hatte, das erfuhr jetzt um die Mitte des Jahrhunderts der Pietismus selber seitens der rationalistischen Bewegung. Diese nahm das Interesse der bislang verachteten theologischen Wissenschaft und des theoretischen Erkenntnistriebes wahr und entlockte durch diesen unstreitig erweiterten Gesichtskreis dem Pietismus und seinen Vertretern auf der Universität die Studenten. Die studierende Jugend ist, wenn sie gesund ist, dem Ideal der sich konzentrierenden Einseitigkeit noch ziemlich fern und läßt sich von der Wahrheit des Wortes: von multa, sed multum nicht so leicht überzeugen, wenn ihr vielerlei geboten wird. Das sieht man auch an Semler.

Er hörte in seinem ersten Studienjahr, abgesehen von dem jüngeren Michaelis und von den arabischen Vorlesungen des alten Christian Benedikt Michaelis († 1764), auch bei Callenberg, dem Gründer des Hallenser Institutum Judaicum (1728—1792). Aber der las wenig, war kränklich und Hypochonder; seine „Vorlesungen konnten kaum den ganz kleinen Anfängern nützen" (Lebensbeschr. I 86 f.). Von der älteren Generation der Pietisten lebte nur noch der streitlustige Joachim Lange, der aber auch 1744

ſtarb; Semler nahm deſſen oeconomia salutis, von der der alte Lange ihm bei ſeinem Antrittsbeſuch „ein rohes und ein gebundenes Exemplar anbot, nebſt dem Unterſchied der Preiſe", nicht an, da er ſich ſchon bei dem dieſem verwandten Joh. Georg Knapp († 1771) zur Dogmatik gemeldet hatte und gleichzeitig zum cursorium hebraicum und zur „Kirchenhiſtorie des Alten Teſtaments". Obwohl dieſer, wie der kurz vor ihm eingetretene Clauswitz († 1749), meiſt Langeſche Bücher zugrunde legte und „ob wir gleich, wie Semler geſteht (a. a. O. I 90), zuweilen über Erklärungen mancher Schriftſtellen zu zweifeln uns erlaubten", ſo verehrte Semler ihn doch hoch, und ſeine Liebe zu ihm hielt ſelbſt dann noch an, als er im zweiten Winter zu Baumgarten kam und hier zuerſt den viel weiteren Blick und den mehr wiſſenſchaftlichen Sinn fand, der ſich eben damals auch von dem anfangs feſtgehaltenen erbaulichen Ton entfernt hatte.

Man kann es verſtehen, daß Semler zu dem „wirklich großen Charakter dieſes Mannes gleich einen ganz beſonderen Hang" fühlte (a. a. O. I 95 ff.). Er war in der Tat für Halle etwas Neues[1]), zumal in ſeinen literarhiſtoriſchen und hiſtoriſch-dogmatiſchen Schriften. Wie er die Jugend feſſelte trotz ſeines langſamen Vortrags, zeigt nicht nur die hohe Zuhörerſchaft, ſondern noch mehr der Eifer, mit dem ſeine Schüler die Vorleſungen zum Teil ſchon vor ſeinem bereits 1757 erfolgten Tode herausgaben, ſo Büſching 1747 in deutſcher Sprache ſeine „theologiſchen Lehrſätze von den Grundwahrheiten der chriſtlichen Lehre", Baſt 1750 den „kurzen Begriff der theologiſchen Streitigkeiten"; nach ſeinem Tode wuchs dieſer Eifer, indem beſonders Semler die „Evangeliſche Glaubenslehre" 1759—1760 veröffentlichte, unterſtützt von Bertram, der 1769 noch Baumgartens „ausführlichen Vortrag der bibliſchen Hermeneutik" herausgab.

Semler ſchildert uns den Umſchwung, den er durch Baumgarten erlebte. Er machte ihm Theologie erſt zu einem achtenswerten Studium und weckte neue Ideen und Forſchungsintereſſe: „Die Dogmatik wurde uns nun ein unüberſehliches Feld, worin wir alle Tage neue Früchte entdeckten. Hermeneutik machte uns

[1]) Dazu Schrader, a. a. O. I 276 ff. 290 ff.

fast mißtrauisch gegen unsere Fähigkeiten; so schwer und fruchtbar waren alle Zeiten. Mein Hang zu humanioribus schien abzunehmen; Theologie hingegen wurde mir mehr und was Größeres, als ich sie sonst mir beschrieben hatte" (Lebensbeschr. I 96). Baumgarten, der Semler bald als Erzieher seiner Kinder in sein Haus nahm und ihn so von störenden Geldsorgen befreite, wirkte auf ihn weniger durch bestimmte Gedanken und Lehren als durch den allgemeinen Eindruck des theologischen Gelehrten, der mehr als asketische Vorlesungen halten kann, der es mit seiner Wissenschaft ebenso ernst nahm, wie mit der Frömmigkeit und dem Interesse an der Kirche.

Eine Schule mit bestimmtem Typus und einheitlichem theologischen Programm hatte Baumgarten überhaupt nicht. Einheitlich war man nur in der Ablehnung der pietistischen ausartenden Praxis und in der Hinwendung zum Intellektualismus. Ihm steht Erkenntnis und Erleuchtung vor der Wiedergeburt und Sinnesänderung, wenn Baumgarten diese auch neben der Erkenntnis noch energisch betont. Die Geheimnisse der Religion bis hin zur unio mystica sollen hier ohne Phantasie und sinnliche Umschreibungen mit klar unterschiedenen und klar geordneten Begriffen nach dem Satz des zureichenden Grundes oder dem Schema von Ursache und Wirkung erklärt werden. Hier waren aber die Wege zur Orthodoxie und zur Aufklärung in gleicher Weise frei[1]). Der Hamburger Senior Joh. Melchior Goeze, Lessings Gegner, der seit 1736 Baumgarten hörte[2]), wurde Verfechter der starren Rechtgläubigkeit; und Wöllner, der spätere Minister Friedrich Wilhelms II., dem Preußen das Religionsedikt, das Zensuredikt (1788) und die „Geistliche Examinations-Kommission" (1791) verdankte, kämpfte gegen die Aufklärung. Fern von ihnen ging der andere Flügel der Schüler Baumgartens in die Aufklärung über; so Büsching, der nachmalige Berliner Oberkonsistorialrat, der in gleicher Weise wie Semler uns durch seine Selbstbiographie[3]) Einblick in jene kritische Zeit des

[1]) Ritschl, Pietismus II 564 ff. 571 ff.

[2]) Bezeichnend für seine damalige Stellung ist seine exercitatio historico-theologica de patrum primitivae eccl. feliciori successu in profliganda gentium superstitione quam in confirmanda doctrina christiana, 1738.

[3]) Beiträge zur Lebensgeschichte denkwürdiger Personen VI 65 ff.

Pietismus und die Anfangsjahre der kritisch-theologischen Wissenschaft gewährt. Vor allem aber führte Baumgartens bedeutendster Schüler, Semler, der 1750 Professor am Gymnasium zu Koburg und Redakteur der Koburgischen Staats- und Gelehrten-Zeitung, 1751 Professor der Geschichte in Altorf war, dann 1752—1791 in Halle eine Zeitlang noch neben Baumgarten lehrte, die Theologie der Aufklärung zu, ohne doch in ihr glattes Fahrwasser zu kommen.

Es ist eine schwere Aufgabe, alle Einflüsse aufzuspüren und zu analysieren, die Semler in jenen entscheidenden Jahren des Studiums erfahren hatte. Er kennt alles. Er nennt allerlei. Was alles hat er nicht in seinen Gymnasial- und Studienjahren schon gelesen (Lebensbeschr. I 41 ff. 64. 67. 84. 88. 91 f. 96. 114), so daß er von dieser Art des Lesens selber sagen muß: „wir verschlangen gleichsam ein jeder seine Schätze" (I 43). Er arbeitete für Baumgartens Welthistorie die Register und berichtigte alle Zitate, wodurch er seine Belesenheit in den Quellen noch vergrößerte. Er schrieb noch als Student gegen Heumann[1]) in Göttingen über die Schreibart des Livius und gegen Heumanns Textänderungen. Er rezensierte Bücher für Baumgartens „Hallische Bibliothek" und „Merkwürdigkeiten" und kam so auch auf die französische Literatur, aus der er Bayle, Bernard, le Clerc durchaus schätzt (a. a. O. I 114). Er schrieb von „Übereinkunft der Romane mit den Legenden" 1748, um die gelehrte und weniger galante Partei zu verteidigen gegen die „den schönen Empfindungen angehörige Partei", die unaufhörlich Romane als das Mittel leichterer und feinerer Bildung anpries. Er verfaßte „die Probe von Verbesserung einiger kleiner Fehler in der deutschen Ausgabe des Baylischen Wörterbuchs" 1748 und druckte zur selben Zeit in Nürnberg fasciculos miscellanearum lectionum, in quibus multi scriptores, aut emendantur aut illustrantur". Er verbesserte Radin „teutsche Ausgabe der liefländischen Chronik", die Baumgarten hatte übersetzen lassen, und arbeitete die „teutsche Ausgabe des Konkordienbuches", daneben wieder für Baumgartens Welthistorie eine „Abhandlung über die egyptischen Dynasten" nach den Fragmenten des Manetho und Era-

[1]) Vgl. Lessings Rezensionen über Heumanns Erklärung des Neuen Testaments vom 18. Nov. 1751 und 23. Sept. 1755.

tosthenes in der Chronik des Georg Syncellus. Es ist in seinem Kopf ein wüstes Chaos von tausend und abertausend Dingen, die er aufgelesen oder gehört hat und in seinen Schriften verwendet und zitiert. Aber wirklich verarbeitet hat er nicht viel. Ihm fehlte der geregelte Schematismus seines Lehrers; ihm fehlt überhaupt das Konsequente. Es gibt wohl wenige, in denen uns die Vielheit der sich mischenden Zeitmeinungen, nur zusammengefaßt durch die Einheit der Person, so scharf entgegentritt, wie in Semler. „Es ist alles gut," schreibt er in der Vorrede zu Baumgartens Glaubenslehre (I 21); er fügt hinzu: „nur hat auch alles seine Zeit". Das Wort ist charakteristisch für ihn und seine individuelle geistige Stellung.

Obwohl Wolffianer, hat er doch mehr hineingeschaut in den Gang der geschichtlichen Entwicklung und kennt nicht die apodiktische Philosophie, die absolute Wahrheiten aufstellen zu können glaubt. Er war auch willens, dieser neuen Erkenntnis durchaus Geltung zu schaffen, anders als Baumgarten, der in vielem selber zu ängstlich war und nur Semler riet, es auf eigene Gefahr, ohne Leichtsinn, vielmehr mit Gottesfurcht zu wagen, dem Strome eine andere Richtung zu geben (Lebensbeschr. I 222). Diese Erkenntnisse hätten ihn radikaler machen müssen; aber Jugendbildung, Universitätsstudium und auch seine ganze Natur hinderten ihn daran, sie konsequent zu verfolgen. Er war zu fest mit dem Alten verknüpft, und Pietät, zumal gegen Baumgarten, war und blieb der hervorstechendste Zug an seinem Charakter. Sie hielt ihn im wesentlichen auf Baumgartens Bahnen. Aber in ihm präsentiert sich uns schärfer als in Baumgarten selber, der Rationalismus, der auf dem Boden des Pietismus wuchs, als dessen Gegner, aber von seinen religiösen Interessen befruchtet, so daß man fast mit demselben Rechte sagen könnte: in Semler lebt der der lutherischen Orthodoxie und dem Dogma innerlich fernstehende Frömmigkeitsgeist des Pietismus fort, der aber nicht mehr nur den einen religiösen Brennpunkt kennt, sondern als zweiten den wissenschaftlichen, und der dieser historisch-kritischen Wissenschaft als der lange verachteten äußerlich fast Alleinherrschaft zugesteht.

Semler ist eine Vereinigung von Gegensätzen. Er stand so in der Mitte zwischen den vielen Parteien, gewissermaßen als das

Gewissen der Zeit, das jede Einzelrichtung an ihre Einseitigkeit erinnerte, ihr gegenüber viele guten Traditionen wahrte und den vollen Bruch, der oft ganz nahe schien, stets aufhielt. In vielem erinnert er durch diese Stellung zu den Parteien an Lessing, der auch parteilos einherging und für jede erkannte Wahrheit eintrat, ja selbst oft für den von allen sonst verworfenen Irrtum eine Lanze brach, da auch der göttlich ist als Weg zur Wahrheit: „Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unseren Irrtümern nicht?“ (Vorbericht zur Erziehung d. Mensch.)

III. Lessings Gang durch die Aufklärung.

Man hat schon in der Zeit der Aufklärung selber die Verschiedenheit der Strömungen und Interessen bemerkt, die die Aufklärung in den verschiedenen Ländern kennzeichneten. Laukhard, der uns als Kind der Zeit wiederholt schildert, welchen Eindruck die Lektüre der Bücher jener Zeiten auf ihn machte, scheidet einmal in seinem „Leben" I 268[1]) den Charakter der englischen und der deutschen von dem der französischen Aufklärung und trifft im wesentlichen die kennzeichnenden Merkmale, wenn er nach der Lektüre Voltaires sagt: „Gewiß habe ich unendliches Vergnügen genossen bei der Lesung des französischen Dichters, der der Priesterreligion mit seinem feineren und gröberen Witz vielleicht mehr geschadet, als alle Bücher der englischen und deutschen Deisten. Die englischen gehen von Gründen aus und suchen ihre Leser durch philosophische Argumente zu überzeugen. Die deutschen machen es beinahe ebenso und haben's auch mitunter mit der Philosophie zu tun. Zudem reduzieren letztere alles auf Geschichte und verursachen dadurch, daß die Leser ihre gelehrten Werke nicht anders verstehen, als wenn sie selbst gelehrt sind. Der französische Deist hingegen wirft einige flüchtige Gründe leicht hin, schlüpft über die Streitfrage selbst weg und spöttelt nachher über das Ganze, als wenn er seine Behauptungen noch so gründlich demonstriert hätte.[2])"

Hier ist nicht nur die Eigenart des deutschen Rationalismus, wie er in Halle zu Semlers Zeit sich bildete, gut gekennzeichnet und seine Hauptwaffe, die geschichtliche Kritik, und sein Haupt-

[1]) Bei Tholuck, Verm. Schriften[1] II S. 35.

[2]) Für den Vergleich der französ. und englischen Aufklärung siehe auch Henke, Kirchengesch. VI § 10, S. 131 ff.

Urteile Lessings folgen unten.

wirkungsgebiet, die Universität und der Kreis der Gelehrten und nach ernster Belehrung Strebenden, richtig genannt. Auch der Gegensatz ist mit wenigen Strichen charakterisiert, und von den Kreisen, in denen Voltaire und der spöttelnde, oft frivole französische Aufklärungsgeist herrschte, fügt Laukhard hinzu: „Er schrieb nicht für Gelehrte. Er schrieb für Ungelehrte, für Frauenzimmer, für Fürsten und Kaufmannsdiener; diesen sollten die Schuppen von den Augen wegfallen . . . So war es auch möglich, daß Voltaire so viel Proselyten des Unglaubens anwarb." Dieser französische Esprit, der witzelnde, leichte Geist im Gegensatz zu dem ernsten eindringenden Denken, war es, der sich Lessing in den Weg stellte und ihn zwang, mit ihm zu ringen und seine bisherigen im Elternhaus erwachsenen Meinungen von Religion, Theologie, Kirche zu messen an den Anschauungen der Aufklärung und zwar ihres nicht nur der Orthodoxie und Pfaffenherrschaft, sondern jeder Kirche und oft allem Christentum mehr oder minder feindlichen Zweiges.

Die Aufklärung, unter deren Einwirkung Lessing trat, war viel radikaler als der Geist der Kritik, der auf Semler in seinen entscheidenden Studienjahren Einfluß geübt hatte und hernach von ihm selber weiter ausgebildet wurde. Der Bruch mit der Vergangenheit schien hier viel größer, zumal der Spott den Eindruck erhöhte, als sei das Alte eben schon überwunden und nicht mehr beachtenswert, während der wissenschaftliche Rationalismus doch mehr reformieren als Revolution treiben wollte. Gewiß hat Frankreich seine Hauptideen von England[1]) übernommen, und Voltaire selbst war lange Zeit Hausfreund des Essayisten unter den englischen Deisten, Lord Bolingbroke, der als Verbannter in Chanteloup in der Touraine lebte und am meisten auf die französische Philosophie gewirkt hat[2]). Gewiß hören wir ferner auch in England Stimmen, bei denen Priesterhaß und, wenn auch oft versteckter, Hohn auf die Kirche das Wort führen. Toland schrieb ein Schmähgedicht auf den „Stamm Levi" als seine erste Schrift 1691, und seine „Hypatia" im Tetradymus IV 1720 ist ein Fehdebrief gegen anmaßende Verfolgungssucht der Geistlichkeit. Tindal verteidigte 1706 f. nach

[1]) Lechler, a. a. O. S. 444 ff.

[2]) Voltaire schrieb 1736 sein Examen important de Mylord Bolingbroke.

ſeinem Wiederaustritt aus der römiſchkatholiſchen Kirche „the rights of the Christian church, asserted against the Romish and all other priests, who claim an independent power over it“ und ſprach wie von den heidniſchen Opferprieſtern als „holy butchers“, ſo auch ſonſt von betrügeriſchen Pfaffen und dergleichen. Woolſton nannte die Kleriker, zumal nach ſeiner Abſetzung in Cambridge, oft genug blinde Blindenführer, Baalspriester, Mietlinge und Diener des Antichriſts. Aber nach dieſen und anderen gelegentlichen Äußerungen den Charakter und das Ziel des engliſchen Deismus dem der franzöſiſchen Aufklärung gleichſetzen zu wollen, wäre falſch. Konnte doch derſelbe Toland ohne Heuchelei bei anderer Gelegenheit ſeine Verehrung gegen die echten Lehrer der Religion betonen, ohne die keine Geſellſchaft und keine Regierung glücklich und gut ſein könne[1]). Haß gegen Prieſter und Prieſterkirche kann man nach dieſer Methode auch aus Luther herausleſen; Hohn auf das Heilige aber wird man ſo wenig, wie bei Luther, als Kennzeichen und Abſicht der engliſchen Bewegung nennen können, ſoweit man die Wiſſenſchaftler in Betracht zieht, die forſchen wollten, nicht witzeln. Das blieb Frankreich überlaſſen, wo der Unglaube ſchon ſeit der Periode Ludwigs XIV., verbunden mit Heuchelei und Sittenloſigkeit, herrſchte, und in Deutſchland den Kreiſen, die, fern vom Rationalismus der Univerſitäten, ſich vom franzöſiſchen revolutionären Geiſt beſtimmen ließen. Das war die Luft, in der die Kirche atmen mußte, und die ihr anderen Schaden zufügte, als die hiſtoriſch-kritiſche Wiſſenſchaft und die Moraltheologie der deutſchen Theologen.

A. Von dieſem wiſſenſchaftlichen Zweig der Aufklärung zu lernen, hatte Leſſing auf der Univerſität, die er im Winterſemeſter 1746 als Theologe bezog, wenig Gelegenheit und noch weniger Intereſſe. Weit entfernt, daß ſeine Gedankenwelt, die bisher durch die orthodoxe Erziehung im Vaterhauſe beſtimmt war, dabei aber wiſſenſchaftlicher, auch theologiſcher Anregungen durchaus nicht entbehrte, hier in Leipzig etwa in einen Konflikt mit der beginnenden, andersgearteten kritiſch-theologiſchen Wiſſenſchaft trat und in

[1]) Christianity not mysterious Vorrede S. XXVIII ff. Dazu Lechler a. a. O. S. 191.

Lessing sofort der Theologe erwachte, der uns hernach in seiner Wolffenbüttler Zeit entgegentritt, scheint er vielmehr während der Studienzeit alles theologische Interesse ertötet zu haben. Er erklärte seinem Vater, der ihn plötzlich wegen seines Verkehrs mit Schauspielern und seines eigenen Dichtens wegen nach Kamenz zurückrief, ganz frei seine Abneigung gegen die Theologie.

Leipzig unterschied sich als Universität im allgemeinen von Halle nicht sehr. Die orthodoxe Partei zählte nur wenige Vertreter, die noch dazu alle nicht mehr sehr von der Kraft ihrer Sache überzeugt waren und sich gegen Pietismus und Wolffianismus nur noch auf die Mandate des durch Löscher beeinflußten Kurfürsten stützten. Man hatte schon 1742 „Tränen und Seufzer wegen der Universität Leipzig den getreuen Landständen geoffenbaret"; dies der Titel einer Beschwerdeschrift über die Untüchtigkeit der dortigen Theologen, wie Klausing, Deyling (bis 1755), Teller (bis 1750), Börner. Zu Lessings Zeiten standen diese orthodoxen Theologen durchaus im Hintergrund. Alles drehte sich um die beiden Gegensätze, die bis zu ihrem Tode gegeneinander rangen: Christian August Crusius (1775), der, aus Bengels Pietismus hervorgegangen, als unbedingter Gegner der Wolffischen Philosophie in Leipzig seit 1744 eine Stellung einnahm, wie etwa vor ihm in Jena Buddeus († 1729); und ihm gegenüber Johann August Ernesti († 1781), den man wegen seiner Betonung der rein philologisch-grammatischen Schriftauslegung gegen Allegorie und darauf gebaute Mystik als den besten Exegeten seit Grotius pries[1]). Seine Beredsamkeit verschaffte ihm den Ehrentitel des „deutschen Cicero". Auf dem Gebiet der Philologie erkannte auch Semler ihn an als einen Meister, obwohl andererseits Ernesti bescheiden eingesteht: „ich denke, ich habe auch gelesen und geprüft; aber der Semler ist größer denn ich"[2]).

So hätte Lessing hier bei Ernesti eine ähnliche Schule durchmachen können, wie Semler in Halle bei Baumgarten. Aber er wollte nicht Fachtheologe werden; ja, er schätzte kaum im Prinzip

[1]) Vgl. J. van Vorst, oratio de Ernestio, optimo post Grotium duce interpretum N. T.; 1804.

[2]) Bei Schrader, a. a. O. I 301, nach Niemeyer, Einfluß der Hallischen Universität usw. S. 91.

die Gelehrſamkeit, der er doch praktiſch durchaus ergeben war. Er war kein Gelehrter aus der Gelehrtenrepublik und will es nie ſein: „ich bin nicht gelehrt, ich habe nie die Abſicht gehabt, gelehrt zu werden, ich möchte nicht gelehrt ſein. Alles, wonach ich ein wenig geſtrebt habe, iſt, im Falle der Not ein gelehrtes Buch brauchen zu können“ (in den „Selbſtbetrachtungen“). Er hat es bei dem Genie nicht für nachteilig gehalten, wenn dies kein Fachſtudium getrieben hatte, und betrachtete er ſich ſelber auch nie als ein ſolches Genie, ſo gilt doch gewiß auch von ihm, was er betreffs dieſer genialen Gelehrſamkeit ſagt, unbewußt zu ſeiner Rechtfertigung und als Grundſatz ſeines Schaffens: „dem Genie iſt es vergönnt, tauſend Dinge nicht zu wiſſen, die jeder Schulknabe weiß; nicht der erworbene Vorrat ſeines Gedächtniſſes, ſondern das, was es aus ſich ſelbſt, aus ſeinem eigenen Gefühl hervorzubringen vermag, macht ſeinen Reichtum aus. Alles, was wir beſſer wiſſen, beweiſt bloß, daß wir fleißiger zur Schule gegangen als er, und das hatten wir leider nötig, wenn wir nicht vollkommne Dummköpfe bleiben wollten“ (Hamburg. Dramat. 34. Stück). Übrigens hat Leſſing nicht weniger ſtudiert als Semler, und Semler war nicht viel einſeitiger als er.

Leſſing wurde freilich von ſeinem Fachſtudium ſchon durch das neue Leben, das er in Leipzig ſchaute, abgezogen. Es erging ihm in dieſem Alter und bei ſeinem Übertritt zur Univerſität ganz ähnlich wie Goethe in demſelben Leipzig. Das „galante“ Leipzig mit ſeinen ſchon damals etwa 26 000 Einwohnern[1]) erforderte nicht nur mehr als St. Afra, ſondern ſelbſt als das der franzöſiſchen Kultur ſo nahe gelegene Frankfurt. Nur ſeiner Anlage hat Leſſing es zu danken, wenn er nicht zerriſſen und verworren wurde; die Art ſeines Studierens in Theologie, Philologie, Philoſophie, Medizin, Mathematik neben ſeinen Theaterintereſſen brachte dieſe Gefahr leicht. In einem Briefe an Joh. David Michaelis (16. Okt. 1754) ſagt er ſelber, man dürfe ihn nicht fragen, was eigentlich er ſtudiert habe, und ſein Bruder Carl bezeugt (a. a. O. S. 34): „er lief aus einem Kolleg ins andere. Kein Lehrer tat

[1]) Bielſchowsky, Goethe I[5] S. 42 ff. 497 f.; vgl. Leonhardi, Beſchreibung der Stadt Leipzig, 1799.

ihm Genüge; alle schienen ihm seicht und gaben seinem Leichtsinn oft Gelegenheit zum Spotte, den einzigen Ernesti ausgenommen." Aber selbst Ernesti, bei dem auch Goethe trotz aller Gelehrsamkeit eigene schöpferische Gedanken vermißte, befriedigte ihn nicht immer; die anderen Theologen schreckten ihn durch ihr starres, rechthaberisches Luthertum ab. Crusius aber, über den Lessing, bei seinem abermaligen Leipziger Aufenthalt nach 1755, mit seinem jungen, damals studierenden Freund Joach. Wilh. von Brave gern disputierte, schien ihm bisweilen lächerlich, stets schwerfällig und undeutlich. Das Urteil seines Bruders Carl über Crusius wird auch sein Urteil gewesen sein: „Crusius ging von der Bibel bloß als theologischer Philosoph aus und nahm für allgemein geltende Wahrheit, was Leuten von Vernunft, die ebensoviel von der Bibel als vom Koran wissen und halten, ganz und gar nicht dafür einleuchtet. Er wollte vielleicht nur mit Stockchristen zu tun haben und diese zu Crusiusschen Philosophen machen" (a. a. O. S. 113 f.).

Lessing schaut selber auf seine erste Leipziger Zeit nicht mit voller Befriedigung zurück, auf jene Zeit, wo kein Tag verstrich, der nicht sein Wissen mehrte; er sagt in den „Fragmenten" („die Religion"), daß er sich mit dem allen „mehr stopfte als nährte"! Aber es waren doch tausend Anregungen, die er da aufnahm, und die er wirklich verarbeitete, wenn ihm auch im Augenblick vieles unlebendig zu sein schien, und ob er schon, wie Goethe[1]), die Hochschule oft als eine Stätte matter Durchschnittsweisheit und halböder Gelehrsamkeit beurteilte.

Lessing hatte während der Studienzeit auch Wolffs deutsche philosophische Schriften gelesen. Wie hat er auf ihn gewirkt? Blieb Lessing bei Wolffs Konservativismus stehen, oder zog er, wie Basedow, der kurz vor ihm seit 1744, oder Bahrdt, der nachher seit 1756 in demselben Leipzig studierte, mit den populären Aufklärern die Konsequenzen, gegen die Wolff selber oft genug protestiert hat? Jedenfalls nennt er noch in seinem Berliner Brief an den Vater (10. April 1749) neben der Pietät gegen die Eltern seine „Liebe" zur christlichen Religion und zwar in ihrer protestantischen Form (Briefw. I S. 14), und der „Freigeist" Mylius,

[1]) Bielschowsky, a. a. O. S. 50.

dem er, wie die Eltern fürchteten, „zur Frohne arbeiten“ mußte, und durch den verführt er nach Berlin gegangen sein sollte, hatte ihm noch nichts geschadet. Er will sogar eine Komödie machen auf die Freigeister und die Verächter des Standes seines Vaters (28. April 1749, a. a. O. I S. 16).

B. In Berlin trat Lessing zum ersten Male in ganz schroffer und unverhüllter Weise die französische populäre Aufklärung entgegen, die neben dem wissenschaftlichen Interesse, und mit ihm vermengt, für die Berliner Kreise jener Zeiten charakteristisch war[1]). Sophie Charlotte, die Gemahlin Friedrichs I., hatte hier neben seiner Geselligkeit die Liebe zu Wissenschaft und Kunst wachgerufen und diesem Geiste in der 1700 gestifteten Akademie eine Heimstätte bereitet, die zum Leben erwachte, als nach dem spröden Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I. nun Friedrich der Große auf den Thron kam, willens aus der „großen Kaserne“ einen Tempel der großen Männer zu machen. Kant nennt in seiner Schrift „Was ist Aufklärung?“ das Zeitalter der deutschen Aufklärung das Jahrhundert Friedrichs des Großen. Friedrich war in der Tat der Träger, und ihm verdankt man die staatlich gewährleistete Religionsfreiheit, die erst der freien Entfaltung des Denkens und Schreibens die Wege bahnte. Fand er auch keinen Leibnitz wieder, der unter Friedrich I. der Akademie präsidierte, so kam doch ein Voltaire, nach flüchtigen Besuchen in den Jahren 1740 und 1743, 1750 zu längerem Aufenthalte und blieb bis zu dem Bruch mit dem König 1753 am Hofe. Maupertuis, der Mathematiker, von Voltaire als Nebenbuhler gehaßt und bekämpft, wurde Präsident der Akademie. Mit ihnen, in deren Geleit sich ein d'Argens und Julian Offray de la Mettrie befand, war nicht allein die französische Sprache eingezogen, die die einheimische so verdrängte, daß sie, wie Voltaire (24. Okt. 1750) an den Grafen d'Argental

[1]) E. Schmidt, a. a. O. I S. 145 ff. Tholuck, Verm. Schriften II 36 ff.; Rationalismus S. 141 ff. Geiger, Geschichte des geistigen Lebens der preußischen Hauptstadt, 1893, Berlin, 2 Bde. Auch Ernst, Lessings Leben und Werke, 1903, Stuttgart, gibt im 4. Kapitel eine gute Schilderung Berlins unter Friedrich dem Großen, Voltaire usw. s. S. 53—81. Dazu G. B. Volz, Die Erinnerungen d. Prinzessin Wilhelmine von Oranien an den Hof Friedrichs d. Großen (1751—1767), in Quellen u. Unters. z. Gesch. d. Hauses Hohenzollern v. E. Berner, VII 3. 1903.

ſchreibt, nur „für die Soldaten und Pferde“ iſt, ſondern der franzöſiſche Aufklärungsgeiſt mit all ſeiner Frivolität. Leſſings Eltern ſtellten ſich das freigeiſtige Berlin vor als einen Ort, wo man an heiligen Abenden und erſten Feiertagen Komödien und Opern ſpiele, exerziere, paradiere, manövriere, wo man alle Religionen dulde und keine herrſchen laſſe, wo die lutheriſchen Geiſtlichen nichts von der Eintrachtsformel wüßten und nach eines Menſchen Geſchicklichkeit und guter Aufführung, nie aber nach ſeiner Religion gefragt würde, wo ſogar der gottloſe Edelmann ungeſtört eſſen und trinken könne[1]), der es doch in ſeinem „abgenötigten Glaubensbekenntnis“ (1746, S. 42. 45) wagte, über die Inſpirationslehre als über einen „Popanz“ zu ſpotten und die Gläubigen zu verlachen, die ſich am „Narrenſeile“ führen ließen.

1. In der Tat war dies der Ton, der in weiten Kreiſen herrſchte. Reinbeck, wie Baumgarten ein Schüler Wolffs, der 1709 als Adjunkt des Propſtes Porſt nach Berlin kam und 1716 ſelber zum Propſte ernannt war, genoß zwar anfangs auch noch das Vertrauen Friedrichs II. Aber beſtimmend war ſein pietätvoller, konſervativer Geiſt nicht. Man berief ſich wohl auf Wolff, aber hielt ſich nicht an ſeine Lehre, ſondern zog Konſequenzen, die Kirche und Chriſtentum untergruben. Voltaire verdrängte den Einfluß Wolffs; ſeitdem Friedrich 1736 mit jenem in den lebhafteſten Briefwechſel getreten war, wurde ihm die Leibnitz-Wolffſche Philoſophie immer mehr ein ſehr geiſtvoller, aber nicht zu beweiſender Roman. Ihr konſervativ kirchlicher Geiſt war ſeinem Geiſte fremd, und ſelbſt über Voltaire ging der König durch Leugnung der Unſterblichkeit weit hinaus und folgte der Mechanik la Mettries. Der König ſelber nannte die Geiſtlichen nie anders als die „Faſen“ und „Chekers“. Die Glaubenslehre war ihm Prieſtertrug, Betrug der geborenen Betrüger und Despoten, und die poſitive Religion war ihm als préjugé Gegenſtand des Witzes, ſo hoch er die chriſtliche Moral einſchätzte, und ſo ſehr er von der Exiſtenz Gottes und der intelligence de l'ouvrier überzeugt war. Es mag falſch ſein, die Sittengeſchichte Berlins und des Hofes

[1]) Leſſings Leben S. 59; vgl. S. 68 f.

Friedrichs des Großen nur auf Grund von Klatschgeschichten und fremdländischen Reiseberichten grau in grau zu zeichnen, wie Vehse es getan hat[1]), so daß Berlin als ein großer Venustempel und der König als Oberpriester erscheint, voller Aberglaube und Barbarei, Unkeuschheit und Laster. Aber sicherlich hat die Französierung ungemein geschadet und zumal die Religion samt der Kirche aus der Stellung verdrängt, die ihr bisher noch stets zugekommen war, wie überhaupt ernste Verstandesbildung und tiefere Herzensbildung vor dem Witz, der Genußsucht, der Weichlichkeit und dem Müßiggang immer mehr zurückwichen. Das beklagt Friedrich selber, ohne die Wurzel dieses Giftbaumes zu beseitigen. Nennt er auch Voltaire gelegentlich einen faquin und verbietet ihm nach der Affäre mit Abraham Hirschel alle Händel mit dem „Alten und mit dem Neuen Testament", so herrschte doch dessen Geist und der seiner französischen Freunde am Hofe. Und wenn Voltaire einen d'Argens der „Stumpfheit" beschuldigte und Pöllnitz verspottete, so tat er es nur, um noch frivoler zu sein als jene[2]). Es mag Voltaire,[3]) der von beiden Seiten, den Orthodoxen und den radikalsten Freigeistern, angegriffen ist, oft zu viel ungerechterweise zur Last gelegt, auch sein seinem Verstande unabweisbarer Glaube an einen Gott als Schöpfer und Erhalter und gerechten Sittenrichter in der Beurteilung seiner vorhandenen Religion oft übersehen sein; dennoch erscheint sein Witz meist irreligiös. Er war „den Künsten zugetan, den Orthodoxen feind". Der leichtfertige Ton, in dem selbst bei Liebesliedern, wie den auf die Prinzessinnen Wilhelmine und Ulrike religiöse Dinge zum Vergleich herangezogen und neutesta-

[1]) Geschichte des preußischen Hofes, des Adels und der Diplomatie; Hamburg 1851. Vgl. die Rezension der Voss. Ztg. 1903, Beilage Nr. 23. Als Quellen: Kaspar Riesbeck, Briefe eines reisenden Franzosen über Deutschland, 2 Bde. 1783; Nicolai, Beschreibung der Königl. Residenzstädte Berlin und Potsdam, 1783; Ulrich (Prediger an Friedrichs-Werder in B.), Bemerkungen eines Reisenden durch die Königl.-preußischen Staaten, 3 Bde. 1779. 1781, Altenburg.

[2]) Vgl. die Voltairiana inedita aus den Königl. Archiven zu Berlin, herausgeg. von Wilhelm Mangold; Berlin 1903. Rezensiert Voss. Ztg. 1903, Beilage Nr. 30 f.

[3]) Über seine Religion Hettner, Literaturgesch. d. 18. Jhrh. II⁴ S. 178 ff. Friedrichs Religion Bd. III 2³ S. 3 ff.

mentliche Zitate hineingestellt werden, streift an Blasphemie. Und nannte Friedrich ihn zum Lobe für alles den französischen Apollo, so preist Voltaire den König als neuen Mark Aurel und sein Berlin als „Tempelstätte" wie Athen, wo er „zur Schönheit und zum Ruhm kann beten". Berlin war die Stadt der Freigeister geworden, die der Außenwelt imponierte. Spottend läßt der Dichter in den ungedruckten Xenien (Musenalmanach 1797) die Städte Weimar und Jena die große Stadt beneiden: „Deine Größe, Berlin, pflegt jeder Fremde zu rühmen, führt der Weg ihn zu uns, stutzt er, so klein uns zu sehn."

Als Albrecht von Haller in der Mitte des Jahrhunderts in diese Brutstätte der Freigeisterei berufen wurde, lehnte er den Ruf voller Entrüstung ab, da er sich nicht vorstellen könne, wie ein Christ da leben solle: „Denken Sie sich einen Christen, denken Sie sich einen Menschen, der an die Religion Jesu glaubt und sie von ganzem Herzen bekennt, nach Potsdam zwischen dem Könige, Voltaire, Maupertuis und d'Argens!" Und der schlimmste von ihnen, der zu Lessings Zeiten dort war, ist hier noch nicht einmal genannt, der Arzt Julian Offray de la Mettrie, dessen l'homme machine ihn als einen der frivolsten kennzeichnet; dessen auch Lessing (Brief vom 2. Nov. 1750) bekannte Schrift Anti-Sénèque ou le souverain bien ließ selbst der König ins Feuer werfen. Lessing kritisiert ihn öfter in den Feuilletons der Vossischen Zeitung und gibt bei der Anzeige seiner „Kunst zu genießen", das scharfe Urteil ab, um solch ein Buch zu schreiben, brauche man nichts mehr als eine Stirne, die zur Scham zu eisern sei. Wie Mendelssohn, Lessings Berliner Freund, abgesehen von Rousseau, den er auch übersetzte, den französischen Aufklärern kalt gegenüberstand und von ihnen sagte, sie philosophierten mit dem Witz, wie die Engländer mit der Empfindung, während die Deutschen allein in nüchterner Weise mit dem Verstand philosophierten (Brief an L., 27. Febr. 1758), so ist auch Lessings Urteil den Franzosen im allgemeinen und ihrem Geiste nicht hold: es fehle ihnen zu oft an gesetztem und gesundem Verstand. Die französische Sprache schien ihm nur noch den Zoten und den Gotteslästerungen gewidmet zu sein. Aber schon damals lobte er Montaigne als den, der das Schönste geschrieben habe, dazu Rousseau, von dessen Art

er Frankreich mehrere solcher Prediger wünschte. Und bei Voltaire, dessen „Kleinere historische Schriften" er 1751 in deutscher Übersetzung herausgab, war er eine Zeitlang Tischgenosse, als er ihm seine Memorialen gegen Hirsch übersetzte. Freilich kannte er ihn als „Schelm"[1]).

2. Man kann es verstehen, daß die Eltern in dieser Zeit mit noch größerer Besorgnis auf den Sohn schauten als zuvor, wo sie schon nach Leipzig öfter verzagte Mahnbriefe gesandt hatten. Der Sohn schien in seinem Denken anders als der Vater, und von der Mutter und der puritanischen Schwester, die seine anakreontischen Gedichte für gotteslästerlichen Frevel hielt[2]), trennte ihn eine noch größere Kluft. Vor allem aber war der Optimismus des Jungen grundverschieden von dem des alten Vaters, den schon der Gymnasiast[3]) mahnen mußte, seine griesgrämige Meinung aufzugeben und zu glauben, daß die Welt nicht immer schlechter, sondern besser werde, da sie vorwärts strebe.

Diese Verschiedenheit kam jetzt erst recht zum Vorschein. Lessing schloß sich allem frei und lebendig Vorwärtsstrebenden an, freilich ohne sich daran binden zu lassen. Der Vater aber ahnte in Mylius, dem „Freigeist", mit dem Lessing in Berlin verkehrte, nichts als Unheil, so daß der Sohn (Brief vom 20. Jan. 1749) ihn warnend fragt: „es scheint ja, als wenn Sie ihn für einen Abscheu aller Welt hielten! Geht dieses fast nicht zu weit?"

Mit Mylius verband ihn die gemeinsame Arbeit. Dieser war 1748—1750 an der 1704 von Johann Michael Rüdiger gegründeten „berlinischen privilegierten Zeitung" tätig gewesen, und nach ihm übernahm Lessing 1751—55 nach bisherigen gelegentlichen Arbeiten für das Blatt ständig die Redaktion der Abteilung „von gelehrten Sachen", die Christian Friedrich Voß, seit 1748 teilnehmend, dem Programm der Zeitung als dauernde Rubrik eingefügt hatte. Lessing selber verdankt die Zeitung als neue, freilich nur bis zu seiner Wittenberger Reise bestehende gelehrte und kri-

[1]) Dazu das Urteil Karl Lessings, a. a. O. S. 70 ff. 74 ff.

[2]) Lessings Leben S. 48.

[3]) Lessings Glückwunschrede bei dem Eintritt des 1743. Jahres: Von der Gleichheit eines Jahres mit dem andern; in Less. Leben S. 250 ff.

tische Beilage, das „Neueste aus dem Bereiche des Witzes". Theologisch war er hier als Kritiker tätig[1]). Was wir hernach an ihm bewundern, das lernte er hier als Journalist, nicht bloß seinen kritischen Geist, dessenwegen Macaulay ihn den „ersten Kritiker in Europa" nennen konnte, auch den gedrungenen Stil[2]), der dem Zweck und dem verfügbaren Raume entsprechend, das Urteil in deutsamen Lakonismen, oft in scharf pointierter epigrammatischer Kürze, nicht selten witzig und geistreich ironisierend fällt.

Weder aus diesen Rezensionen, noch aus sonstigen Urkunden erhellt, daß Lessing sich in seinen Berliner Zeiten von dem allgemeinen Strome der Aufklärung hat hinreißen lassen, die ihm schon deswegen mißfiel, weil ihm das sogenannte liberale Regiment ihres hohen Protektors weniger freiheitlich erschien und ihm die Freiheit zum Spott über Religion nichts galt: „Lassen Sie es doch einmal, mahnt er Nicolai (25. Aug. 1769), Einen in Berlin versuchen, über andere Dinge so frei zu schreiben . . . Lassen Sie es ihn versuchen, dem vornehmen Hofpöbel die Wahrheit zu sagen . . . Lassen Sie Einen in Berlin auftreten, der für die Rechte der Untertanen, der gegen Aussaugung und Despotismus seine Stimme erheben wollte, . . . und Sie werden bald die Erfahrung haben, welches Land bis auf den heutigen Tag das sklavischste Land von Europa ist." Die Erkenntnis dieser wahren Unfreiheit, die sich nur in Spott Luft machte, und die Kenntnis jener seichten Kreise bewirkten in ihm das Gegenteil, zumal seine Erziehung und sein Charakter dieser Art widersprachen. Er war schon durch seine mathematischen Studien, als deren Früchte wir seine Übersetzung des 2.—4. Buches des Euklides und Aufzeichnungen über die Geschichte der Mathematik[3]) haben, mehr an nüchternes, verständiges

---

[1]) Hempel XVII S. 17—66 bringt eine vollständige Ausgabe der sicher oder wahrscheinlich von Lessing verfaßten Rezensionen aus d. J. 1751. 1753—55. Von 1752 existiert nur die vermutlich ihm gehörige Besprechung von Ahlwardt, Einltg. in d. dogm. Gottesgelahrtheit.

[2]) Ernst, a. a. O. S. 66. Dazu im Abschnitt XXI „Über Lessings Sprache" S. 458—480. Lessings eigne Urteile über seinen Stil im 2. und 8. Antigoeze. E. Schmidt, a. a. O. II, S. 683—736.

[3]) Auch seine Abschiedsrede in Meißen 1746 de mathematica barbarorum.

Denken gewöhnt, als daß ihn Witz und bloße Geistreichigkeit täuschen konnten. In dem kleinen Aufsatze „Bibliolatrie", den er gegen Walch schrieb, gedenkt er dieser früheren Zeit und kann sagen, daß er „es längst für Pflicht gehalten hatte, mit eigenen Augen zu prüfen, quid liquidum sit in causa Christianorum". — „Der bessere Teil meines Lebens, fährt er fort, ist glücklicher- oder unglücklicherweise in eine Zeit gefallen, in welcher Schriften für die Wahrheit der christlichen Religion gewissermaßen Modeschriften waren . . . Nicht lange, und ich suchte jede neue Schrift wider die Religion nun ebenso begierig auf und schenkte ihr eben das geduldige, unparteiische Gehör, das ich sonst nur den Schriften für die Religion schuldig zu sein glaubte." Und das Ergebnis dieser Studien in der apologetischen und der aufklärerischen Literatur? „Je bündiger mir der eine das Christentum erweisen wollte, desto zweifelhafter ward ich. Je mutwilliger und triumphierender mir es der andere ganz zu Boden treten wollte, desto geneigter fühlte ich mich, es wenigstens in meinem Herzen aufrecht zu erhalten."

Dieses ernste, bedächtige Ringen gegen Einseitigkeiten erfüllte auch die Berliner Zeit. Unter seinen persönlichen Freunden stand vielleicht Mylius jenen freien Kreisen am nächsten, obwohl sein Wochenblatt „Der Freigeist" nichts gegen die christliche Religion und Moral enthielt und es auch nach dem Urteil von Lessings Bruder Karl (a. a. O. S. 37) falsch ist, ihn als Freigeist neben Edelmann, den „Religionsspötter", zu stellen. Seine theologische, auch von Theologen angegriffene These, die das Zurückgehen des Schattens an dem Sonnenzeiger des Ahas für eine natürliche Sache erklärte, ist kein Beweis von „Freigeisterei", obwohl noch für einen Löscher die Deutung solcher natürlichen astronomischen Dinge, wie des Stillstands der Sonne bei Josua, ein Prüfstein der Orthodoxie war und es Wolff sehr verdacht wurde, daß er hier von einem Irrtum sprach und nicht einmal bei dem von Kepler u. a. gefällten Urteil, es sei optische Täuschung gewesen, stehen bleiben wollte[1]).

Lessings Freund, Friedrich Nicolai, stand im Fahrwasser der seichten populären Aufklärung. Ganz deutlich wurde sein Kampf

[1]) Büsching, Beiträge usw. I 33; dazu Tholuck, Rational. S. 133 Anm. 2.

für die nüchternste Art freilich erst in den 70er Jahren, wo der Berliner Kreis größer wurde durch den Zuwachs von Joh. Aug. Eberhard (seit 1762), den Lessing in seiner Verteidigungsschrift „Leibnitz von den ewigen Strafen", so schroff kritisierte, ferner Joh. Heinr. Schulz, dem Gielsdorfer Zopf-Schulzen, u. a. Jetzt unternahm man eine Propaganda größeren Stils; der „Philosoph für die Welt" von Engel, Garve, Mendelssohn, Eberhard 1775 ff. und die in Nicolais Verlag erscheinende „Berlinische Monatsschrift" von Biester zielten auf energische Volksbelehrung und Aufklärung. Auch Semler arbeitete mit, bezeichnend für seine Ziele; hier erschien auch Kants „Religion". Nicolai brachte aus dem Hallischen Waisenhaus seine Abneigung gegen die „erzpietistischen Kopfhänger" mit und verspöttelte in den „Briefen über den jetzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland" (1755) auch Wielands damals religiöse Muse als „Betschwester" und „junge Frömmigkeitslehrerin", die zu einer „munteren Modeschönheit" werden will. Das allein stieß Lessing noch nicht zurück, wenn er auch über Pietismus anders dachte. Aber er kannte auch[1]) Wielands „fromme Galle" und seinen „pietistischen Stolz", der sich nur in seine „verschönerten Geheimnisse" verliebt und diesen „Enthusiasmus" für das wahre Gefühl der Religion hält, und er verwarf wie Nicolai diese „schönen Geister, die uns eben diese Religion wegwitzeln, damit ihre geistlichen Schriften auch zugleich amüsieren können". Nicht weniger protestierte er allerdings gegen die „tiefsinnigen Geister, welche uns die ganze Religion platterdings wegphilosophieren, weil sie ihr philosophisches System darin verweben wollen".

Nicolai war nun aber einer dieser „tiefsinnigen Geister". Er war der platte und nüchterne, aller Phantasie wie allem Pietistischen und Jesuitischen abholde Führer der Berliner Literatur des gesunden Menschenverstandes, der Ketzermeister der Aufklärungsinquisition. Lessing hat mit ihm zusammen lange Zeit studiert und kritisiert, sich freilich vom Rezensieren in der Allg. deutschen Biblioth. ferngehalten. Festhalten konnte ihn Nicolais Oberflächlichkeit und All-

[1]) Literaturbriefe 7. Dazu 8, vgl. 12, die Rezension von Wielands „Empfindungen des Christen" in der 2. Aufl. seiner „prosaischen Schriften" 1758, Teil II 1. Nicolais Urteil in den „Briefen über den jetzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland" 1755.

wiſſerei in ihrem „deutſchen Gemiſch alberner Albernheit“ und „franzöſiſcher Bonmots“, dem die „Seele“ durchaus fehlte[1]), doch nicht. So ſteht Nicolai vor den Dichtern der Xenien, die ihm ein Hundert ihrer „Gaſtgeſchenke“ zugedacht hatten: denn „unerſchöpflich wie deine Plattheit iſt meine Satire“! Sie nennen ihn, ihren geſchworenen Feind, den „Leerkopf“, der die Philoſophen „Querkopf“ ſchilt, nur ſpottend neben Leſſing und Moſes Mendelsſohn als Helfer der „Aufklärung“[2]), da er, „der zehnmalzehntauſendſte ſterbliche Fritz“[3]) nur auf „Gemeinplätze“ und bei der Durchſchnittsweisheit des „Menſchenverſtands“ ſich umhertummelt; „aber ins Land der Vernunft findet er nimmer den Weg“. Und Leſſing, auf deſſen Freundſchaft ſich Nicolai ſtets mit Emphaſe berief, glaubten ſie vor ihm ſchützen zu müſſen, da er nur deſſen „Pfahl im Fleiſche“ ſein könnte: „Nenne Leſſing nur nicht! Der Gute hat vieles gelitten, und in des Märtyrers Kranz warſt du ein ſchrecklicher Dorn.“ Leſſing hat nun zwar ſelber Nicolais Freundſchaft nicht ſo empfunden, wie es hier, mit Dichtung gemiſcht, gezeichnet wird. Aber mit ſeiner freimütigen Kritik gegen jenen unkritiſchen Freiheitsdrang der „franzöſierten“ Berliner hat er nicht zurückgehalten. Noch von Hamburg aus wiederholt er Nicolai gegenüber ſeine abweichende Meinung: „Sagen Sie mir von Ihrer Berliniſchen Freiheit zu reden und zu ſchreiben ja nichts. Sie reduziert ſich einzig und allein auf die Freiheit, gegen die Religion ſoviel Sottiſen zu Markte zu bringen, als man will. Und dieſer Freiheit muß ſich der rechtliche Mann nun bald zu bedienen ſchämen!“ (Brief vom 25. Aug. 1769.) Und betreffs der Wiener Konfiskation des Phädon von Mendelsſohn fügt er hinzu: das „muß bloß geſchehen ſein, weil er in Berlin gedruckt worden und man ſich nicht einbilden können, daß man in Berlin für die Unſterblichkeit der Seele ſchreibe“.

Tatſache iſt auch, daß Leſſing in dem Dreibund, den er mit Nicolai und dem ihm ganz gleichalterigen (* 1729) jüdiſchen Weiſen Moſes Mendelsſohn[4]) hatte, dieſer viel näher ſtand als Nicolai.

[1]) Im Muſenalmanach für 1797, ungedruckte Xenien II 53. 54.

[2]) Ebenda, ungedruckte Xenien I 20 ff.; vgl. Xenien 1796 Nr. 10.

[3]) Xenien 1796 Nr. 142 ff. 184 ff.

[4]) Vgl. deſſen „Morgenſtunden“ Kap. 13—15: „An die Freunde Leſſings.“

Er war ihm durch ernstes, wissenschaftliches Streben wie durch seine echte Toleranz und seine Selbstbeherrschung verwandt. Er war in vielem das Gegengewicht gegen das Berliner Aufklärertum, soweit Lessing überhaupt eines Gegengewichts bedurfte und nicht vielmehr selber fester Halt und Fels für den schüchternen Freund war, der Lessing aus Breslau zurücklocken will durch eine feine Zeichnung der Wirkungen, die jener auf die ihn Umgebenden auszuüben pflegte (Less. Leben S. 135): „sonst war sein Ernst das Orakel der Weisen, und sein Spott eine Rute auf dem Rücken der Toren. Aber jetzt ist das Orakel verstummt, und die Narren trotzen ungezüchtigt".

Moses hatte sich trotz aller Vorurteile seiner Glaubensgenossen den Weg zum Studium der englischen und deutschen Philosophie gebahnt und war bei John Locke und Shaftesbury, bei Wolff, Leibnitz und Spinoza in die Schule gegangen. Ja, er las selbst Reinbecks „Betrachtungen über die Augsburgische Konfession" und studierte daran die Beweise für das Dasein Gottes. Er nun gewann auf Lessing, mit dem er bis zu dessen Tode im Briefwechsel blieb, einen nachhaltigen Einfluß, wie er andererseits von Lessing befruchtet, vor allem zu Shaftesburys Philosophie und zu ästhetischen Fragen geführt wurde. Lessing nennt ihn schon bei Beginn ihrer Freundschaft einen „zweiten Spinoza", „dem zur völligen Gleichheit mit dem ersteren nichts als seine Irrtümer fehlen werden" (Brief an Michaelis, 16. Okt. 1754).

Mendelssohn hatte damals noch wenig geschrieben. Seine „Philosophischen Gespräche" sind ohne sein Wissen von Lessing erst, dem er sein Manuskript gegeben hatte, bei Voß gedruckt worden. Und mit Lessing zusammen schrieb er „Pope als Metaphysiker" 1755; sie wollten die Unsinnigkeit der von Maupertuis als Präsident der Berliner Akademie gestellten Preisaufgabe, die Berechtigung des Popeschen Wortes „All is right" zu prüfen, erweisen. Ihnen schien ein Dichter kein Philosoph und jenes Dichterwort nicht geeignet, um daran den Leibnitzschen Optimismus zu kritisieren. Denn darauf zielte das Preisthema ab. Leibnitz hat keine schärferen Gegner und Kritiker gehabt als die Franzosen. Einst hatte besonders für Voltaire und seinen teleologischen Gottesbeweis die Theodicee eine große Bedeutung. Doch das Erdbeben

zu Liſſabon 1755 hatte ihn und andere aus dem Optimismus herausgeriſſen (le poème sur le désastre de Lisbonne)[1]).

Mit Mendelsſohn zuſammen unternahm Leſſing auch ſonſt mannigfache Studien. Von ihm wurde er auch auf Spinoza hingewieſen, deſſen eingehendem Studium er hernach ſeine Breslauer Zeit widmete. Spinozas Grundgedanken waren neben denen von Leibnitz die Prinzipien ſeines Syſtems.

3. Leſſing hatte alſo die radikale Richtung der Aufklärung, von deren Exiſtenz Semler früher kaum etwas geahnt zu haben ſcheint, weil ſie ihm ſelber erſt 1779 ſchroff vor Augen trat, genügend kennen gelernt, um über ihr Weſen orientiert zu ſein und ſeine eigene Arbeit im Gegenſatz zu jener einzurichten. Die Art, wie ihm ebendieſe Richtung hernach beſonders in Hamburg[2]) entgegentrat, konnte ihn nicht mehr dafür gewinnen, ſondern ſtieß ihn ebenſo ab wie die Berliner. In Hamburg hatte noch bis zum Anfang des Jahrhunderts die Orthodoxie geherrſcht, die zu Leſſings Zeit zwar im Senior Goeze einen fanatiſchen Vertreter, aber in anderen Wolffianern ebenſo energiſche Widerſacher hatte. An der Geſchichte der Hamburger Geiſtlichen und Gelehrten läßt ſich die wechſelnde Entwickelung der Wolffſchen Philoſophie als Stütze der Kritik und der Apologetik gut ſtudieren. Auch Goezens Vorgänger waren Wolffianer. Schon 1735 war dem Probſt Reinbeck in Berlin eine auf Wunſch des Königs abſchlägig beſchiedene Vokation zugegangen. Man hatte dann ſtatt Reinbecks bis 1760 in Fr. Wagner einen konſervativen Wolffianer als Senior, der oft genug gegen Edelmanns Treiben in Altona einſchreiten und gegen ihn predigen mußte, ähnlich wie Süßmilch in Berlin, wohin Edelmann 1747 geflüchtet war. Und die Zahl derer, die auf Wolffs Prinzipien geſtützt das angriffen, was die konſervativen Wolffianer verteidigt wiſſen wollten, wuchs zu Goezes Zeit noch mehr. Man war aggreſſiv geworden und konnte einen orthodoxen Wolffianer wie Goeze, Baumgartens Schüler, es war, nicht anerkennen, ſo daß man gegen ihn aufzuklären ſuchte.

[1]) Hettner, a. a. O. II S. 192 ff. Vgl. Lütgert, Die Erſchütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Liſſabon 1755.

[2]) Vgl. Tholuck, Rationalismus S. 33; Verm. Schrift. II S. 104.

Zu diesem Kreise der radikalen Wolffianer gehörte der trotz allem Radikalismus doch kirchliche „Fragmentist" Hermann Samuel Reimarus[1]), der am akademischen Gymnasium Professor der orientalischen Sprachen war († 1768). In dessen Haus verkehrte Lessing, wohl ohne ihn selber noch gekannt zu haben. Geschahen dessen Arbeiten auch in der Stille, so wissen wir doch, daß sein Buch „Apologie[2]) oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" (1767), von dem Lessing dann Fragmente veröffentlichte, „bereits in mehreren Abschriften und an mehreren Orten" verbreitet war. Gewiß war Reimarus im Prinzip gegen die Verspottungen der Religion und gegen die Witzeleien, gegen die „schlüpfrigen und ungezähmten Bücher", die „leichtsinnig und frech, durch unwürdigen bitteren Spott und Hohn die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte antasten, ja selbst Moses, Jesus und dessen Jünger als Betrüger darstellen". Er hatte diesem Protest wiederholt in seiner Schrift „über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" Ausdruck gegeben und die christlichen Wahrheiten und die biblischen Gestalten gegen den groben Materialismus verteidigt. Diese prinzipielle Stellung gegen den radikalen, spottenden Geist der Aufklärung wurde lange genug als innerer Grund gegen die Abfassung der Fragmente durch Reimarus angeführt[3]). In der Tat bleibt es ein sonderbarer Widerspruch, der vielleicht nur darin seine Erklärung findet, daß Reimarus sich nicht zu jenen rechnen zu müssen glaubte, weil er nicht offen polterte, sondern sich das Martyrium des Schweigens auferlegt und die Veröffentlichung dieser Geheimschrift für seine Freunde sogar untersagt hatte. Außerdem war Reimarus trotz allem noch religiös interessiert, so sehr auch die nüchterne Vernunft die Wärme des religiösen Empfindens unmöglich

[1]) Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 1754; Vernunftlehre, 1756 u. a. Über ihn als den Fragmentisten vgl. Gurlitt, Leipz. Liter. Ztg. 1827 Nr. 55.

[2]) Darüber D. Fr. Strauß, H. S. Reimarus und seine Schutzschrift usw., in Ges. Schriften Bd. V S. 229—409. Strauß benutzte die getreue vollständige Abschrift des Hauptmann Gädechens in Hamburg, da Kloses Abdruck des Hamburger Bibliothekexemplars in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1850—52 fragmentarisch geblieben war.

[3]) Vgl. noch Illgen, Zeitschrift für historische Theologie 1839, Heft 4; auch Schlosser, Gesch. des 18. Jahrh. IIIb S. 182.

machte. Strauß ſah in ihm das freie vernünftige Denken in Sachen der Religion zum Charakter geworden. Und Leſſing gibt ihm im 9. Antigoeze das Zeugnis: „Obſchon mein Ungenannter freilich alle geoffenbarte Religion in den Winkel ſtellt, ſo iſt er doch darum ſo wenig ein Mann ohne alle Religion, daß ich ſchlechterdings niemanden weiß, bei dem ich von der bloß vernünftigen Religion ſo wahre, ſo vollſtändige, ſo warme Begriffe gefunden hätte als bei ihm.“ Das ganze 1. Buch ſeines Werkes lehrt mit Ernſt die praktiſchen ſittlichen Konſequenzen, den „vernünftigen Gottesdienſt“ dieſer „vernünftigen Religion“. Leſſing rechtfertigt ihn, ohne aber ſeinen Theſen Wahrheit zuzuſprechen.

Jedenfalls waren die Fragmente derart, daß Leſſing ihnen, wie der alte Claudius es nannte, „Maulkörbe“ anlegen und gegen die radikalen Konſequenzen proteſtieren mußte.

Den frivolſten Ton ſchlug in Hamburg aber ein Schüler des Reimarus und der Leipziger Fakultät an, Baſedow (* 1723), deſſen „Liebloſigkeiten“ und „Verleumdungen“ auch Leſſing erfahren hat, wie er in den Literaturbriefen (111 f. u. a.) erwähnt. Seine Pädagogik und religiöſe Richtung[1]) konnten Leſſing kaum mehr mit Hochachtung erfüllen (vgl. Brief 48. 110). Hier war Baſedow der Typus der Radikalen. Er war, wie er ſelber bekennt, in Leipzig ſchon (1744 ff.) durch die Wolffiſche Philoſophie „in eine Mitte zwiſchen dem Chriſtentum und Naturalismus“ gekommen; er hatte ſich von dem erſten Pol immer weiter entfernt und ſtand ihm ganz fern, als er als Herold der Volksaufklärung ſeinem Freunde Bahrdt 1780 ſo treu im Kampf gegen Semler half. In Hamburg warnte ein obrigkeitliches Mandat ſchon 1764 die Bürger vor ſeinen „paradoxen“ Schriften und unterſagte ſie den Lehrern bei Strafe der Landesverweiſung. Paſtor Alberti allein — bekannt wegen ſeines Bußgebetsſtreites mit Goeze, in dem Leſſing auf Goezes Seite trat[2]) — ließ ihn in Hamburg zum Abendmahl hinzu, als

[1]) Philalethie, 1763; methodiſcher Unterricht in der natürlichen und bibliſchen Religion, 1764.

[2]) Vgl. Allgemeine deutſche Biblioth. 1772, Bd. XVII. Auf dieſen Streit bezieht ſich Leſſings „Predigt über zwei Texte, über Pſalm 79, 6 und Matth. 22, 39 von Yorik. Aus dem Engliſchen überſetzt“, wo er für Toleranz und Liebe gegen einzelne eintritt trotz der vorhandenen geſchichtlichen Gegenſätze der Religion.

Basedow in allen Altonaer Kirchen vom Sakrament ausgeschlossen war. Alberti wurde dafür selber vom Beichtstuhl entfernt[1]). Die Mißhelligkeiten gingen fort und wurden durch Albertis Schriften „vom falschen Religionseifer" 1770, „Anleitung zum Gespräch über die Religion" 1772, usw. genährt. Es ist bezeichnend, daß Lessing hier in Hamburg sich von den aufgeklärten Theologen fern hielt, ja statt ihrer lieber den Verkehr des orthodoxen Goeze pflegte, an dem er damals (seit 24. Januar 1769) „einen in seinem Betragen sehr natürlichen und in Betracht seiner Kenntnisse gar nicht unebnen Mann" fand. In Berlin hingegen hatte er mit dem rationalistischen Propst Süßmilch an St. Petri († 1767) gern verkehrt und wurde von diesem 1760 als Ehrenmitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften vorgeschlagen und gegen Sulzer, den Mathematiker, anerkannt; ebenso nannte er Sack (im 7. Literaturbrief) „einen verehrungswürdigen Gottesgelehrten", der auch im Urteil über Wielands „Empfindungen des Christen" „seine edle Mäßigung, seine philosophische Billigkeit" gezeigt hätte. Auch mit dem Hamburger Alberti war er nach dem Urteil Nicolais, der uns jene Predigt Lessings inhaltlich aufbewahrt hat, ziemlich vertraut, war aber doch gegen dessen heftiges und peremptorisches Wesen und gegen die unnützen Neuerungen. Es freute ihn später zwar, „daß Albertis Versöhnung mit Goeze ein falsches Gerüchte gewesen" (Brief an Ebert, 28. Dez. 1769); aber ihm machte eben der Streit Spaß, und es kam ihm als Unbeteiligten noch in Wolfenbüttel (Brief an Eva König, 25. Okt. 1770) wie eine Narrensposse vor, daß die Frau Seniorin auf einmal wieder Frau Pastorin werden soll, weil Goeze im Streit mit dem Magistrat, der gegen das strittige Gebet auftrat, nach dem letzten Bußtag seine Entlassung erbeten hatte, sich freilich nun schon im stillen darüber ärgerte, daß er das Heft aus den Händen gegeben. Es gingen Pasquille, wie die vom Senat auf dem ehrlosen Block verbrannte „Warnung für Hamburg 1770", in der Stadt herum, gegen diejenigen, die Goezen zu diesem Schritt gezwungen hatten.

[1]) Beiträge zur Lebensgeschichte von Basedow, 1791 Magdeburg, S. 23 f. Autobiographische Notizen enthalten auch die „Vierteljährlichen Nachrichten von Basedows Elementarwerk", 1771, S. 4—31.

Persönliches Interesse hatte Lessing nicht viel an Goeze, kaum mehr an Alberti, am wenigsten an Basedow. Gegen ihn schreibt Lessing an seinen Bruder Karl das für seine Stellung zur Kirche bemerkenswerte Wort: „Ich hasse alle Leute, welche Sekten stiften wollen, von Grund meines Herzens. Denn nicht der Irrtum, sondern der sektierische Irrtum, ja sogar die sektierische Wahrheit machen das Unglück der Menschen, oder würde es machen, wenn die Wahrheit ein Sekte stiften wollte." Dies Wort, das Parteitreiben und Indifferentismus gegen die geschichtlich gewordenen Organisationen verurteilt, verurteilt auch das Unternehmen Basedows, der, schon durch Rousseaus „Emil" begeistert, sich mit Unterstützung des dänischen Ministers Bernstorff seiner Amtspflichten als Gymnasiallehrer in Altona entbinden ließ, um zu schriftstellerischer Arbeit und praktischer Pädagogik Zeit zu haben. Durch beides wollte er der Reformator des deutschen Erziehungswesens[1]) werden und errichtete als Menschenfreund und Aufklärer in Dessau sein von ihm nur 1774—1778 geleitetes Philantropinum, dessen Abbild in Marschlins in Graubünden von Basedows Freund und Glaubensgenossen Karl Friedrich Bahrdt von 1774 ab geleitet wurde und 1777 bis zur Auflösung zerrüttet war.

In diesem Zusammenhange interessiert nicht sein allgemeines „menschenfreundliches" Programm der „vernünftigen Erziehung" des „armen Menschengeschlechts", dessen wegen die Allgemeine Berliner Bibliothek ihn unbedingt neben Locke und Rousseau stellte, während Herder „ihm keine Kälber zu erziehen geben möchte, geschweige Menschen"! Schroffer zeigt sich der radikale Aufklärer, gegen den Lessing und Semler protestierten, speziell in seinen Darlegungen über Religion und in dem „religiösen" Geist, den er seiner Anstalt eingepflanzt wissen wollte. Goethe[2]) hatte in ihm schon bei dem Frankfurter Besuch und auf der Rheinreise 1774 im Vergleich mit

---

[1]) Schon 1752: de inusitata et optima honestioris iuventutis erudiendae methodo, Kiel; 1760 Praktische Philosophie für alle Stände; 1768 Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluß in die öffentliche Wohlfahrt; 1771 Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker; 1771 Agathokrator oder von Erziehung künftiger Regenten.

[2]) Wahrheit und Dichtung, Buch XIV.

Lavater einen Mann gefunden, der „weder die Gemüter zu erbauen noch zu lenken" vermochte, und urteilte, daß er auf seinen Zweck, es der Menschheit „bequemer und naturgemäßer" zu machen, „nur allzu gerade loseilte". Ihm mißfiel auch dessen Betragen und Verhalten zu religiösen Fragen; denn Basedow „fühlte den unruhigsten Kitzel, alles zu verneuen und sowohl die Glaubenslehren als die äußerlichen kirchlichen Handlungen nach eigenen einmal gefaßten Grillen umzumodeln". Seine Polemik gegen die Dogmen und Sinnbilder nennt Goethe hart und unverantwortlich, sein aufdringliches Schwatzen und Kritisieren beleidigend, seinen „bösen antitrinitarischen Geist" lästerlich. Und all das verpflanzte Basedow in seine Anstalt, deren internationalen, kosmopolitischen Charakter er auch auf religiösem Gebiete wahren wollte. Sie sollte „allgemeingefällig" und „bloß gottesverehrend" sein, nicht spezifisch christlich oder konfessionell. „Einen Europäer bilden" war sein Ziel. „Für die väterliche Religion eines jeden Zöglings sorgt die Geistlichkeit hiesigen Orts!" Da will er statt dessen „dissidentische Mitglieder" erziehen, die „in des Allvaters Tempel bei Hausen brüderlich anbeten", seien es Christen, Juden, Mohammedaner oder Deisten[1]).

Das ist der radikale Geist der Aufklärung, ins Gebiet der Erziehung und der Schule übertragen, der die Jugend roh und überklug macht, nicht religiös. Wollte der Philanthropismus wie überall, so auch in dem Religionsunterricht mit Recht an die Stelle des schalen Memorierens und der Gedächtnisübung lebendige Anschauung setzen, so hinderte freilich überhaupt die rationalistische Geringschätzung der geschichtlichen und in erster Linie anschaulichen Data an der Erreichung dieses Zweckes. Aber ein Salzmann hat trotz dieser Verwerfung der Geschichte und der biblischen Geschichten als des ersten „Beförderungsmittels" der Religion und trotz seiner „Naturreligion", d. h. seines Rückgangs auf die uns zeitlich und räumlich näher liegenden Werke und Erweisungen Gottes unendlich viel religiöser gewirkt; gibt auch sein „Geistiges Hausapothekchen", voller Geschichten und Anekdoten, bisweilen eine zu aufdringliche Moral, so zielen sie doch stets in religiösem Sinne auf den von

[1]) Einladung zum Examen 1776. Vgl. C. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik, 4. Aufl. 1872, Bd. II S. 212 ff.

ihm als Kern der Religion betonten Vorsehungsglauben ab[1]). Der irreligiöse Geist der Basedowschen Anstalt, deren Gleichgültigkeit gegen das Christentum wohl die Teilnahme besonders der Freimaurer und Juden erklärt, lag also nicht im Prinzip des Philanthropismus überhaupt, sondern in Basedow selber und dem Geist der radikalen Freigeisterei, den er in Hamburg eingeatmet und selber bereits dort nach Kräften befördert hatte, von Lessing damals schon kritisiert.

Was Lessing in den Literaturbriefen über Rousseau, den Vorkämpfer der philanthropischen Pädagogik, sagte: „Rousseau hat unrecht, aber ich weiß keinen, der es mit mehr Vernunft gehabt hätte“[2]), das hätte er auf Basedow nicht angewendet. Denn in dieser radikalen Zeitströmung, die ihm in Berlin und in Hamburg in gleicher Weise unsympathisch entgegengetreten war, fand er nicht den Verstand, dessen man sich rühmte, und die Vernunft, die zum Ziele führt und Neues schafft. Gewiß hat Lessing erst ringen müssen, ehe er jenen Ansturm überwunden hatte. 1755 noch schreibt Sulzer über ihn an Bodmer[3]): „Lessing ist ein Mischmasch aus Gutem und Schlechtem, und noch vor dem Scheidewege. Er kann ganz gut oder auch schlecht werden. In seinen Reden ist er viel besser als in seinen Schriften, und er scheint mir viel Verstand zu haben. Aber er hat auch noch viel Jugend, und eine Anzahl älterer und jüngerer Halbgelehrten arbeiten daran, ihn schlecht zu machen.“ Inwieweit dieses Urteil objektiv ist, läßt sich schlecht ermessen. Sulzer fügt bei: „ich kann ihm nicht beikommen.“ Ist es nur gekränkter Stolz? es war derselbe Sulzer, der hernach Lessing nicht in die Akademie aufgenommen wissen wollte, weil man nicht wisse, unter welchem Titel Lessing unter den Wissenschaftlern sitzen könne!

---

[1]) Vgl. seinen „Heinrich Gottschalk in seiner Familie oder erster Religionsunterricht für Kinder von 10—12 Jahren“. Besonders der „Unterricht in der christl. Rel.“ 1808.

[2]) Dies freilich nicht in bezug auf Emil, Buch III (1762), wo er seine pädagogischen Ansichten über Religion bietet, mit dem „Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars“, sondern auf die Preisschrift 1749 über die Einwirkung der Wissenschaften und Künste zur Reinigung der Sitten.

[3]) Bei Julian Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessings Tod; 1864, Bd. II S. 113.

C. „Dem Deutschen geht das Herz auf, wenn er von Lessing redet," sagt Hermann Hettner; und vor ihm hatte im gleichen Sinne ein Größerer von jenem Großen bekannt: „Vormals im Leben ehrten wir dich wie einen der Götter, nun du tot bist, so herrscht über die Geister dein Geist" (Xenion 338).

Die Worte gelten nicht nur von Lessing, dem Dichter und Künstler, sondern vom ganzen Lessing, auch dem Theologen, der auch als Theologe Künstler war durch Formen und Inhalt seiner Gedanken. Nur als Dichter wies er über die Aufklärung hinaus und schaute tiefer als die, die seinen Verstand bewunderten und ihn eiligst an Verständigkeit zu übertreffen oder doch zu erreichen versuchten. Er besaß mehr als den Verstand des Rationalismus. Goethe sagt von ihm zu Eckermann (I S. 143, Reclam): „Lessing war der höchste Verstand, und nur ein ebenso großer konnte von ihm wahrhaft lernen. Dem Halbvermögen war er gefährlich". Das ist, verbunden mit der anerzogenen Pietät und der Charaktertiefe Lessings, die Lösung der Frage, wie es kam, daß er als Denker von so Vielen seiner Zeit verkannt, mißverstanden und angefochten wurde und keine Partei ihn zu den Ihren rechnen konnte, — eine Tatsache, die Nicolai in klassischer Weise so aussprach: „Die Theologen glauben, daß Sie ein Freigeist geworden, und die Freigeister, daß Sie ein Theologe geworden" (24. April 1777); — und zugleich löst sich das Rätsel, wie sich Lessing, in seiner Berliner und Hamburger Zeit zumal, freihielt von jenem aufklärerischen Radikalismus und der marktschreierischen popularisierenden Aufklärung, die ihn umgab.

1. Lessings Aufklärung bestand darin, daß er selber forschte. Er behielt aber trotz aller Kritik Zusammenhang mit der Religion des Vaterhauses und Verständnis für das auch in der Orthodoxie des Vaters mit wissenschaftlichem Sinn gepaarte Christentum seiner Jugend. Er blieb den Vielen fern, die gegen Kirche und Christentum, vielleicht auch Religion vorschnell revolutionierten. Freilich entfernte er sich ebenso von den Vielen, die voreilig mit der Kirche glaubten, ohne daß er sich der dritten Partei anschloß, die schnell eine Versöhnung zwischen Wissenschaft und Kirche, Vernunft und Glauben fand. Diese Entfernung von der Kirche und ihrem

System wurde in Berlin entschiedener und sicherer. Hier schrieb er am 30. Mai 1749 das große, den Geist der Kritik und Pietät in gleicher Weise atmende Wort an den Vater, der ihn der Freigeisterei beschuldigte: „Die Zeit soll Richter sein. Die Zeit soll es lehren, ob ich Ehrfurcht gegen meine Eltern, Überzeugung in meiner Religion und Sitten in meinem Lebenswandel habe. Die Zeit soll lehren, ob der ein besserer Christ, der die Grundsätze der christlichen Lehre im Gedächtnisse und, oft ohne sie zu verstehen, im Munde hat, in die Kirche geht und alle Gebräuche mitmacht, weil sie gewöhnlich sind; oder der, der einmal klüglich gezweifelt hat und durch den Weg der Untersuchung zur Überzeugung gelangt ist oder sich wenigstens noch dazu zu gelangen bestrebt. Die christliche Religion ist kein Werk, das man von seinen Eltern auf Treue und Glauben annehmen soll. Die meisten erben sie zwar von ihnen so wie ihr Vermögen; aber sie zeigen durch ihre Aufführung auch, was für rechtschaffene Christen sie sind."

Hier nennt er den Weg, den er gegangen war, und den er zu gehen pflegte, indem er Für und Wider untersuchte und prinzipielle Überzeugung suchte, unabhängig von dem lärmenden Fanatismus des Tages, sei er orthodoxer oder freigeistiger Art, und ebenso unberührt von vorschneller Versöhnungspolitik. Die Orthodoxen, denen Lessing ebenda zur Pflicht macht, daß von ihnen „eins der vornehmsten Gebote des Christentums, seine Feinde zu lieben, besser beobachtet" werde, sind seinem Urteil nach nicht die rechten Christen; aber ebensowenig nennt er den Indifferentismus der Freigeister, der als solcher leicht tolerant sein kann und es oft genug nicht ist, und die Versöhnung der Mittelpartei und ihrer Apologeten christliche Liebe. Was er später in Wolfenbüttel auf Grund reicher Erfahrung und unbefangenen Urteils von der „alten orthodoxen im Grunde toleranten Theologie" und „der neuern, im Grunde intoleranten" schreibt[1]), von denen „jene mit dem gesunden Menschenverstande offenbar streitet und diese ihn lieber bestechen möchte", das hatte er schon früher genug erfahren, wenn er auch einseitig übertreibt, um zu betonen, daß er in der feineren Aufklärung des neumodischen Glaubens eines Sack, Spalding, Jerusalem u. a., der doch immer ein

[1]) An den Bruder, 20. März 1777.

heimlicher Feind des von Lessing mehr als alle Theologie verteidigten gesunden Menschenverstandes bleibt, ebensowenig das Ideal sieht, wie in der radikalen Bewegung, die nur den Vorzug hat, daß sie ein offenbarerer Feind ist. Aber Spott und Witz dieser sind keine wahren Waffen, und was jene Neumodischen bieten, ist nach Lessings drastischem Ausdruck nur „Mistjauche" gegen das „unreine Wasser" der Orthodoxie.

Wir haben in diesem Brief an den Bruder vom 2. Februar 1774 das deutlichste Zeugnis für Lessings Stellung innerhalb der verschiedenen Parteien seiner Zeit und zugleich die schroffste Ablehnung der Neumodischen, in der Art wie sie sich darboten, ohne Lessing zu befriedigen und ihm das zu bieten, was das alte System bot, d. h. ohne den heimatlosen Gefühlen, deren Wert Lessing kannte, eine neue Heimat zu geben. Auch er will die Welt „aufklären", wie er dem Bruder schreibt; er wünscht von Herzen, „daß ein jeder über die Religion vernünftig denken möge", und bezeugt öfter, daß es ihm bei allen seinen theologischen Streitigkeiten mehr um den „gesunden Menschenverstand" als um die Theologie zu tun war. Aber den modernen Versuchen der Aufklärung steht er skeptisch gegenüber, weil man sich wie jede revolutionäre Bewegung überstürzte oder auf der anderen Seite zu schnell Frieden schloß. Lessing will das unreine Wasser „nur nicht weggegossen wissen, als bis man weiß, woher reineres zu nehmen": „ich will nur nicht, daß man es ohne Bedenken weggieße, und sollte man auch das Kind hernach in Mistjauche baden!" So wenig er es leiden mag, daß man das Alte ohne Prüfung einfach auf Treue und Glauben hin annimmt, so sehr will er doch das Gefühl für die Verantwortung wecken, wenn man das Alte beseitigt und mit ihm auch die Werte wegwirft, die als Kern in dieser Schale steckten. Seinen Bruder, der ihn wegen seiner mißtrauischen Stellung zur Aufklärung „misanthropisch" genannt hat und seine konservative Stellung zur Kirche nicht verstand, bittet er in dieser Hinsicht: „siehe etwas weniger auf das, was unsre neuen Theologen verwerfen, als auf das, was sie dafür an die Stelle setzen wollen"; und das ist nach ihm bisher nur ein „Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen". Er sieht in ihm kein ganzes, fertiges, vollkommenes Kunstwerk, dem eben seine Wahrheit das Recht gibt, sich

allein geltend zu machen und das Alte umzustürzen, damit aus den Ruinen neues Leben erstehe. Er vermißt beides: höchste Aufklärung und tiefste Pietät; er fordert mehr Radikalismus und mehr konservativen Sinn. Die Notwendigkeit dieser Verbindung hatte sich ihm den Aufklärern und den Orthodoxen gegenüber aufgedrungen und war ihm durch eigenes Wahrheitssuchen immer klarer geworden.

In Lessing war ein anderer Geist als in Semler, der die Wahrheit, geleitet auch durch andersartige Umgebung, auf anderm Wege fand. Lessing hat nicht als Fachtheologe geforscht, sondern als wahrheitsbedürftiger Mensch die Wahrheit gesucht und als Laie das ergänzungsbedürftige Urteil des Fachmannes ergänzt. Damit und mit seinem Durchgang durch diese bestimmte Form der popularisierten Aufklärungsphilosophie hängt es zusammen, daß er seinen Ausgangspunkt nicht von historischen Forschungen, sondern von festeren philosophischen Prinzipien nahm, die Semler Zeit seines Lebens gefehlt haben, und deren Mangel seinem System die geschlossene Klarheit und Konsequenz fehlen ließ, die Semler freilich vielleicht in pietistischer Weise für entbehrlich hielt, Lessing nicht. Und um diese Prinzipien zu gewinnen, ging er von dem Philosophen der Gegenwart, auf den Orthodoxie, milder Rationalismus und radikale Aufklärung sich in gleicher Weise beriefen, zurück auf dessen Lehrmeister, wo dieselben Wahrheiten in unabgeschwächter Tiefe und ohne popularisierenden Schematismus zu finden waren: Leibniz.

Gewiß hat Lessing, der schon vom Vaterhaus her Interesse und Verständnis für Geschichte und geschichtliche Forschung gehabt hat, auch an dieser gelernt, wie er sich überhaupt keinem Lehrmeister verschloß, der ihm wirkliche Kenntnisse geben konnte. So hat er auch die historischen und kritischen Schriften der Zeit studiert, übersetzte selber Marignys Geschichte der Araber, schrieb Ergänzungen zu Jöchers Gelehrtenlexikon, das 1750 f. erschienen war. Er beachtete nicht nur Baumgartens welthistorische Arbeiten (Leben Lff. S. 90. 93 f.); er kennt speziell theologische Schriften von Michaelis, mit dem er gelegentlich korrespondierte, auch Studien der Engländer, von denen er u. a. Hutchesons und Richardsons Sittenlehren 1754 resp. 1757, ja sogar Laws „ernste Ermunterung" übersetzte und rezensierte. Seine Streitschriften und die „Gegensätze" zu den

Fragmenten zeigen, daß er an dieser für Deutschland und zumal den ernsteren wissenschaftlichen Rationalismus bedeutenden englischen Literatur nicht vorübergegangen ist. Er weiß von Bolingbroke und dessen Polemik gegen die Romanbildung der Tradition; er tadelt, daß er „oft ziemlich cavalièrement von der Bibel spricht", und verteidigt ihn gegen den Übersetzer seiner „Briefe über die Erlernung und den Gebrauch der Geschichte", Bergmann (Leipzig, 1758), der in ihn noch mehr „Ungereimtheiten" hineingelegt und alle etwa vorhandenen „Gedanken, alle Einfälle" „verhunzt" hatte (vgl. Literaturbrief 3). Er kennt weiter Apologeten wie Ditton, Th. Sherlok, Gilbert West, deren Apologie der Auferstehungsberichte er freilich nicht hochschätzt, wie seiner Meinung nach auch Antworten der nichtenglischen Apologeten, die er auf alttestamentlichem Gebiete einsah, der Holländer Clericus († 1736) und Saurin († 1730), des französischen Benediktiners Augustin Calmet († 1757), des Königsberger Professor Lilienthal[1]) († 1782) nicht sehr gegen kritische Zweifel verschlagen (Gegensatz zum 4. Fragment). Lelands „Abriß der vornehmsten deistischen Schriften", den Konrektor Schmid in Hannover 1755 verdeutscht hatte, hat Lessing schon in eben diesem Jahre rezensiert, gleich darauf die von Spalding verdeutschte „richtige Vorstellung der deistischen Grundsätze" (Leipzig 1755)[2]). Dabei gibt Lessing uns seine eigenen Urteile über die englischen deistischen Gelehrten an, von denen er klagt, daß zu seiner Zeit sich eine allerhäßlichste Art breit mache, die ein Herbert nicht als wahre Deisten anerkannt hätte. Sie operieren „mehr mit Einfällen als tiefsinnigen Untersuchungen", nachdem schon Herberts Nachbeter Charles Blount als Eigentümliches nur Spöttereien hinzufügte und auch Shaftesbury weniger spöttisch hätte sein können. Auch Chubb war kein Gelehrter, sondern ein witziger Kopf, der seinen Witz nicht besser als gegen die Religion anwenden zu können meinte. Aber neben diesen stehen als wirkliche Gelehrte mit eingehender geschichtlicher Kritik Herbert, Hobbes, Toland, Woolston u. a. All diese kennt Lessing schon damals wenigstens aus Lelands eingehender

[1]) Lessing rezensierte 24. Juni 1751 dessen Hauptwerk: Die gute Sache der in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments enthaltenen göttlichen Offenbarung, wider die Feinde derselben erwiesen.

[2]) Hempel, XVII S. 51 ff.

apologetischer Darstellung und scheint besonders für ihre Kanonsuntersuchung, Inspirations-, Wunder- und Weissagungsfrage interessiert zu sein. Nimmt man dazu die vielen von ihm schon in den „Rettungen" benutzten geschichtlichen Quellenschriften und Darstellungen, die er im wesentlichen während der halbjährigen Studienzeit zum Magisterexamen in Wittenberg 1752 durchgearbeitet haben wird, denkt man an seine Arbeiten über die Christenverfolgungen in der Breslauer Zeit (1760—1765) und ebenda an seine Kirchenväterlektüre, bei der er sah, wie damals ganz andere Religionssätze, als in neueren Zeiten im Gange waren[1]), so ist das alles Beweis genug, daß Lessing der geschichtlichen Schulung und der historisch-kritischen Anregung, die bei Semler die erste Stelle einnahm, auch keineswegs entbehrte, obwohl er dabei nie Fachtheologe wurde und damals nicht systematisch studierte.

Viel wichtiger als diese Studien der Geschichte und die Fragen nach dem Wie waren ihm zunächst die philosophischen eigenen Gedanken über das Warum der Wahrheiten, wobei er nicht durch historische Kenntnis das eigene Nachdenken einschläfern will, obwohl er natürlich weiß, daß bei der Beurteilung des Geschehenen diese historische Kenntnis doch den Grund legen muß (Literaturbrief 11). An dem Vorgehen der Radikalen gegen das geschichtlich Gewordene sah er ja, daß nur feste, tiefe Prinzipien die Grundlage eines Umbaus und Neubaus werden könnten.

Da schloß er sich an Leibnitz an, den er nicht erst nach dem Erscheinen der Gesamtausgabe von Dutens (1768) zu lesen und in religionswissenschaftlicher Hinsicht zu durchforschen beginnt. Er hatte ihn auch schon vorher in mehr allgemein philosophischen Fragen berücksichtigt und sich von der Zeitphilosophie, die Leibnitz nur verflacht hatte, entfernt. Leibnitz ist ihm der „große Mann", der, wenn es nach ihm ginge, „nicht eine Zeile vergebens müßte geschrieben haben". Und in Berlin angeregt durch Mendelssohn, widmete er seine Breslauer Zeit dem Studium Spinozas und der Geschichte seines Einflusses von dessen Verehrer Dippel, der am tiefsten in ihn eindrang, bis zu seinem Kritiker Bayle. Leibnitz und Spinoza, zu denen Lessing von Wolff aus zurückging, kennzeichnen

[1]) Karl Lessing, Lessings Leben, S. 142.

seine philosophische Entwicklung. Hier fand er sein Ideal als das letzte und höchste Ziel des Menschen, Gnosis, Erkenntnis, Erleuchtung als Ingredienz der auch im Christentum verheißenen Seligkeit. Hier fand er die Mittel, die Tiefen der theologischen Geheimnisse in der Lehre von Gottes Wirken und Dreieinigkeit, von Präexistenz und Freiheit zu durchdringen, statt sie mit seiner Zeit zu verwerfen. Und bekam hier auch Lessings intellektualistische Richtung eine noch festere Ausprägung, so hätte er doch ohne diese, das Wesen der Religion freilich zum Teil noch verkennende Philosophie nicht der Aufklärung ein Halt gebieten und die konservative Stellung einnehmen können, die er trotz allen kritischen Wahrheitsforschens eingenommen hat.

Es mag übertrieben sein, Lessing unmittelbar als „Reformator der deutschen Philosophie" zu bezeichnen, wie Adolf Stahr (G. E. Lessing, sein Leben und seine Werke[1] II 357) es tut. Aber richtig ist, was dessen Freund, der Königsberger Demokrat Johann Jakoby an eben diesen schrieb, indem er für „Lessing als spekulativer Philosoph" ein eignes Kapitel in der Biographie forderte: „der ganzen philosophischen Gedankenrevolution in Deutschland hat Lessing, wenigstens mittelbar durch den Streit über Spinoza, den entscheidenden Richtungsstoß gegeben"[1]). Jakoby schrieb dann das geforderte Kapitel, das der zweiten Auflage und den folgenden beigefügt ist (7. Aufl. 1873, S. 183—232). Innerhalb der Aufklärungszeit aber war es nicht erst eine Tat, daß Lessing den Grundsätzen Spinozas Einfluß auf seine Weltanschauung gewährte, — das tat er erst später, und Propaganda für Spinoza hat er nie gemacht; — entscheidend war es schon, daß er auf Leibnitz zurückging und mit durch dessen Hilfe den Ansturm der Aufklärung überwand und seine religiöse Stellung stützte.

2. Lessings ernste Stellung zur Religion[2]) zu einer Zeit, da man, wie er selbst sagt, das Christentum nur durch Spöttereien

[1]) Der Briefwechsel Jakobys mit Adolf Stahr und Fanny Lewald ist von Ludwig Geiger 1903 in der „Frankfurter Zeitung" teilweise veröffentlicht.

[2]) Vgl. Hebler, Lessingstudien, 1862; besonders S. 22 ff. die Bruchstücke usw.; S. 41 ff. Der Geistesgang Lessings als Religionsforscher; S. 76 ff. Lessings Stellung zum Christentum. Dazu auch J. Witte, Die Philosophie

bestreiten mochte, erkennt man deutlich aus allen Zeugnissen, die wir aus jenen entscheidenden Bildungsjahren besitzen, nicht nur den mannigfaltigen brieflichen, sondern ebenso den spezifisch literarischen Urkunden. In seinem „theologischen Nachlaß", den sein Bruder Karl 1784 nach des Vaters Tode herausgab, fand sich eine Studie, die der Herausgeber selber (S. 36) in das Jahr 1750 setzt, und die wir später zu datieren keinen Anlaß haben: Die „Gedanken über die Herrnhuter". Sie sind wahrscheinlich das Erste, was Lessing in der Theologie geschrieben hat. Sie fallen in die Zeit, wo er in der Vossischen Zeitung 1751 noch einige theologische Streitschriften gegen die Herrnhuter rezensierte, und liegen also noch vor dem gleichfalls im Nachlaß veröffentlichten „Christentum der Vernunft", das schon im Anfang des Verkehrs mit Mendelssohn abgefaßt ist[1]), und ebenso vor der noch etwas später geschriebenen „Entstehung der geoffenbarten Religion", die interessant ist durch ihren äußeren Gegensatz zu den Ausführungen in der „Erziehung des Menschengeschlechts".

Gewiß zeigen diese drei Fragmente sozusagen den stufenweisen Abfall Lessings vom Glauben. Der aller Spekulation und Philosophie abgeneigte Herrnhuterfreund, der schon nach dem Vorbild seines Vaters, aber in schrofferem Gegensatz zur Orthodoxie das Tun gegen das Vernünfteln verteidigt und die „schwere Praxis" der Religion an Stelle der „bequemen Theorie" gesetzt haben will, macht dem spekulativen Theologen Platz, der mit spekulativen Begriffen nach Leibnitzscher Methode das Dogma der Trinität philosophisch begründet; und dieser Apologet weicht dann dem Kritiker, der betreffs der „Entstehung der geoffenbarten Religion" und in weiteren Fragmenten aus der Breslauer Zeit „von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion" durchaus unkirchlichen Ansichten folgt. Dennoch ist auch bei diesen seinen kritischen Schriften von Hohn und Feindschaft

---

unserer Dichterheroen, I, 1880 (Bonn), S. 142—236; Spiker, Lessings Weltanschauung, 1883; Sell, Die Religion unserer Klassiker, 1904, S. 11—52.

[1]) Vgl. den Brief Naumanns, des Dichters und Freundes Lessings, aus Bautzen an den Theologen Theod. Müller vom 1. Dez. 1753; Theol. Stud. u. Krit. 1857, S. 56 ff. Mendelssohns Zeugnis in den „Morgenstunden", 1786, S. 275.

gegen die Religion, deren „Unentbehrlichkeit“ und damit deren „innere Wahrheit“ er betont, nichts zu merken; man müßte denn jede Religionskritik und Religionsvergleichung, mit der sich Lessing schon in Wittenberg beschäftigt hat (vgl. Rettung des Cardanus), an sich für feindselig halten.

Wie man an den drei erstgenannten Schriften Lessings seine Rückschritte hat konstatieren wollen, ebensogut kann man von einem andern Standpunkt aus auch den stufenweisen Fortschritt erkennen. Von der gewiß wertvollen Betonung des Praktischen in der Religion und der damit verbundenen radikalen Verwerfung der „Theorie“ und Theologie kam Lessing nun nach eifrigen philosophischen Studien dazu, nicht nur den Wert des „Konventionellen“, des „Positiven“ für die bürgerliche Vereinigung zu erkennen, sondern die geheimsten, verachtetsten Dogmen philosophisch als notwendig und verständig zu demonstrieren. Das war die Methode der Apologeten der Zeit, denen er freilich an anderer Stelle entgegenhielt, daß wir eine übernatürlich geoffenbarte Wahrheit ja gar nicht „verstehen sollen“! Diese Demonstrationen bezeichnet er dann später als „ehemalige Grillen“, obwohl er bei der Herausgabe von Leibnitz' Schrift gegen den Sozinianer Andreas Wissowatius [1]) Ähnliches wiederholt, und gibt vielmehr in den Schriften über die Entstehung des Christentums der Religion den Vorzug, die die wenigsten unnützen, relativen „konventionellen“ Zusätze enthalte. Auch dieser scheinbare Radikalismus braucht nicht Abfall zu heißen; er war nicht nur ein Rückfall auf die scheinbar doch überholte Stufe, die den wahren Christen im Handeln erkannte und die Schwächung des Christentums da sah, wo „Gottesgelahrtheit“ und Weltweisheit sich verbinden und die Religion „gelehrt“, ihr Glaube „durch Beweise erzwungen“ wird [2]); — er war auch nicht nur ein Abfall zu den Freidenkern, von denen er sich doch recht unterschied: er erkennt die Bedeutung des

[1]) 1773, defensio trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani non incelebris.

[2]) Damals verwarf L. nicht nur 1750 in den „Herrnhutern“, sondern noch 1751 in einer Rezension des ihm gleichgesinnten Joh. Thom. Haupt „Gründe der Vernunft zur Erläuterung und zum Beweise des Geheimnisses der h. Dreieinigkeit“ alle Beweise. Berlin. Ztg. III 194 f. Vgl. Hebler a. a. O. S. 28 f.

Konventionellen für die Gemeinsamkeit der Religion an, er leitet dies aus ethischer Notwendigkeit, in Rücksichtnahme auf die natürlichen politischen Umstände ab, nicht aber aus der Selbstsucht und Schlauheit der Stifter. In alledem also liegt nicht sowohl Rückschritt und Abfall, als vielmehr Fortschritt in der richtigen Erkenntnis der äußeren natürlichen Faktoren und des Kausalzusammenhangs, in dem auch die Religion und gerade die „positiven" Religionen als die geschichtlich gewordenen stehen. Ebenso war es ein Fortschritt auch in der Erkenntnis der Stellung, die die christliche Offenbarungsreligion zu den andern Religionen mit demselben Anspruch innerhalb der Religionsentwicklung einnimmt. Heute, wo diese Erkenntnis weiter verbreitet ist, werden wir Lessings Schrift anders beurteilen, als es vor unsrer Zeit geschehen ist; sie war ein Fortschritt auf dem Wege zur Wahrheit, und ist diese Wahrheit nur erst halb verhüllt und noch mit Irrtum oder Vorurteil gemischt, jedenfalls zeugt nichts von spöttelnder Zerstörungslust, sondern von ernstem, religiös interessiertem Wahrheitsstreben.

Wollte man in dieser Kritik und Religionsvergleichung Freigeisterei finden, so kämen wir in große Schwierigkeiten bei der Betrachtung anderer Schriften der gleichen Zeit, wo Lessing trotz Kritik und Verwerfung von veralteten Dogmen und Vorurteilen doch voller Ehrfurcht nicht nur vor der Religion überhaupt, sondern auch vor deren Gestaltung im christlichen Protestantismus und bei Luther steht. Lessing hatte damals im freigeistigen Berlin und im stillen Wittenberg eine Periode, in der er es sich, vielleicht in besserer Nachahmung von Nicolais und anderer Berliner Jesuitenkritik und Jesuitenspürerei, geradezu zur Aufgabe machte, Luther gegen unberechtigte Angriffe katholischerseits zu rechtfertigen und sogar seine an sich nicht lobenswerten Eigenheiten geschichtlich verstehen und würdigen zu lehren.

1753 trat Lessing zum erstenmal als Dichter und Gelehrter an die Öffentlichkeit[1]). Er gab „Schriften" heraus, deren erster Teil Lieder, Oden, Fabeln, Sinngedichte und Fragmente enthält, während der zweite Teil Briefe bietet, größtenteils aus der Zeit

[1]) Aussprüche Lessings über „Religiöses" hat Ernst, a. a. O. S. 511—515 zusammengestellt.

in Wittenberg, wohin er 1751 von Berlin aus gegangen war, um sich die Magisterwürde zu holen und die reiche Bibliothek zu fleißigen Studien zu benutzen. Die Früchte dieser Studienzeit bieten die „Schrifften". Es ist wenig eigentlich Religiöses oder Theologisches darin. Einige interessante und für Lessings Weltanschauung charakteristische Punkte finden sich aber doch. Schon das erste „Fragment", das Lehrgedicht „Über die menschliche Glückseligkeit" zeigt, wie wenig Eindruck die platte, in Berlin populäre Weltanschauung der französischen Materialisten und Freigeister nach Art eines de la Mettrie und seiner l'homme machine auf ihn gemacht hatte; wie sehr er die verlachen mußte, die „kühn, doch ohne Verstand", „mit Witz und frecher Stirn" das neue Wahrheitsreich suchen, während die Wahrheit immer weiter zurückweicht vor dem „Geist, der nichts als Glauben haßt und nichts als Gründe liebt". Und steht er auf seiten der Skeptiker mit der Klage wegen mangelnder Erkenntnis der Wahrheit, so spricht er nicht minder energisch für die Berechtigung und Wahrheit des religiösen Gefühls, das von der Existenz Gottes so überzeugt ist wie von der Wirklichkeit des glaubenden Menschen, ja mehr:

„Bin ich, so ist auch Gott. Er ist von mir zu trennen,
Ich aber nicht von ihm. Er wär', wär' ich auch nicht.
Und ich fühl' was in mir, das für sein Dasein spricht.
Beklagenswürdge Welt, wenn dir ein Schöpfer fehlt,
Dess' Weisheit nur das Wohl zum Zweck der Taten wählt!"

Sind es auch nicht philosophisch demonstrierte Beweise, die Lessing hier bringt, sondern eine einfache Aussprache des allem Spotten zum Hohn feststehenden Glaubens, zumal des Vorsehungsglaubens, für den wir im Lauf von Lessings Entwicklung wohl eine Umformung, aber kein Schwinden feststellen können[1]), so bezeugen gerade diese Betrachtungen vollkommen Lessings pietätvolle, konservative Gesinnung, die bei aller Kritik geblieben ist. Ihnen schließt sich das Fragment „die Religion" an, wo er in dem allein überlieferten ersten Gesang die Zweifel widerlegen will, die aus dem innern und äußern Elend des Menschen sich in ihm erheben und

[1]) Vgl. die Zeugnisse bei Hebler, a. a. O. S. 44 f.

ihn von der Religion abziehen, obwohl andererſeits „die Selbſterkenntnis allezeit der nächſte Weg zu der Religion war, und der ſicherſte“. Auch hier die verzweifelnde Skepſis, die die moraliſche Fähigkeit des Menſchen und ſeine „Tugenden“ einen „leeren Ton“ nennen möchte wegen der Abwechslung mit den Laſtern. Und dazu wieder die Skepſis wegen der Unmöglichkeit der vollen Wahrheit: „nur der Irrtum iſt unſer Teil und Wahn iſt unſere Wiſſenſchaft!“ Und doch triumphiert auch hier die Religion, die „ſich der grobe Witz zum Stoff des Spottes wählt“. Leſſing trifft den Kern, wenn er nach ſkeptiſcher Aufzählung aller Laſter, wo auch Tugenden als Laſter erſcheinen, zur Löſung ſchreitend ſagt:

„Hier hilft kein ſtarker Geiſt, von Wiſſenſchaft genährt,
Und Schlüſſe haben nie das Böſ' in uns zerſtört.“

Neben dieſer poſitiven Stellung zu dem religiöſen Optimismus gegenüber der Kritik des Schöpfers in freigeiſtigen Kreiſen ſteht in dieſen „Schrifften“ als merkenswerte Eigenart die ſchon genannte Pietät vor Luther und das Intereſſe für Fragen der Religionsvergleichung. In Betracht kommen zunächſt die im zweiten Bande gebotenen Briefe, deren acht erſte in Luthers Wittenberger Zeit zurückführen. Leſſing war groß genug, um ſich vor Heroen zu beugen, und doch nicht blind genug, um nicht auch deren Schwächen zu entdecken. „Luther“, ſagt er, „ſteht bei mir in einer ſolchen Verehrung, daß es mir, alles wohl überlegt, recht lieb iſt, einige Mängel an ihm entdeckt zu haben, weil ich in der Tat der Gefahr ſonſt nahe war, ihn zu vergöttern. Die Spuren der Menſchheit, die ich an ihm finde, ſind mir ſo koſtbar als die blendendſte ſeiner Vollkommenheiten. Sie ſind mir ſogar lehrreicher als alle dieſe zuſammengenommen“.

So ſcharf ſein Auge hier das Verehrungswerte anſchaut und prüft, ſo gerecht weiß er auch den Gegner zu würdigen. Mit beißendem Hohn verfolgt er in einem Epigramm jener Zeit[1]) die fanatiſchen Eiferer, die dem Wittenberger Profeſſor Boſe Vorwürfe machten, weil er einige ſeiner Schriften dem Papſt Benedikt XIV.

[1]) Brief an Gottlob Samuel Nikolai in Halle, Wittenberg 9. Juni 1752. Dazu Briefw. I S. 29 Anm. 1.

zugesandt und diesen Papst einen erhabenen Schützer aller Wissenschaft und Freund der Musen genannt hatte:

„Er hat den Papst gelobt, und wir zu Luthers Ehr',
Wir sollten ihn nicht schelten?
Den Papst, den Papst gelobt? Wenn's noch der Teufel wäre,
So ließen wir es gelten!“

So gern sich Lessing als Protestant und Schüler Luthers bekennt, — eines „der größten Männer, die jemals die Welt gesehen hat“, — so sehr haßt er allen einseitigen, lutherischen Fanatismus, mochte er ihm auch bei Luther selbst begegnen. Das zeigt er in der „Rettung des Lemnius“, des Freundes Melanchthons, der 1538 dem humanistischen Erzbischof Albrecht von Mainz in zwei Büchern lateinischer Epigramme zu huldigen gewagt hatte. Lessing rettet ihn vor Luthers zorniger, hitziger Kampfesnatur, die in heiligem Eifer so ungerecht wird.

Dasselbe Gerechtigkeitsgefühl bestimmt ihn, für Cochläus einzutreten, trotzdem an ihn „ein ehrlicher Lutheraner nicht ohne Abscheu denken kann“. In seiner „Rettung des Cochläus, aber nur in einer Kleinigkeit“, erweist Lessing, wie falsch der Verdacht sei, daß Cochläus zuerst behauptet habe, Luther sei als Augustinermönch aus Neid gegen den Dominikaner-Ablaßkrämer von der Kirche abgefallen. Lessing datiert diese Anklage auf den 31. August 1520 zurück und fand sie in einem aus Brüssel geschriebenen Briefe des Alphonsus Valdesius; gleichzeitig erinnert er zur Rettung des Cochläus an die bekannte Äußerung Leos X. über Mönchszänkerei. Und mit Cochläus rettet er Luther selber.

Schließlich rettet er selbst den Cardanus, der wegen seiner Schrift de subtilitate als Ketzer verschrieen und der Feindschaft gegen das Christentum bezichtigt war, weil er die Lehren der Heiden, Juden, Mohammedaner und Christen gegeneinander abwog. Die „Rettung des Hieronymus Cardanus“ zeigt, daß man die Stelle mißverstanden habe und kein Anlaß zu solch einem Vorwurf vorliege. Zugleich stellt Lessing hier die Forderung einer freien Prüfung und Religionsvergleichung[1]) und rettet mit Cardan und zum Teil

[1]) „Was ist nötiger, als sich von seinem Glauben zu überzeugen, und was ist unmöglicher als Überzeugung ohne vorhergegangene Prüfung? . . .

gegen seine schlechten Gründe die jüdische und mohammedanische Religion vor ungerechter Polemik, indem er schon hier Gedanken andeutet, die erst der „Nathan" in reiferer und tieferer Ausprägung brachte; auch sein Lustspiel „Die Juden", eine dramatische Rettung des Volkes, „das ein Christ . . nicht ohne eine Art von Ehrerbietung betrachten kann", ist ein Vorläufer des „Nathan".

Diese Rettungen stehen neben anderem im dritten Teil seiner „Schrifften" von 1753. Da rettet Lessing „lauter verstorbene Männer, die es mir nicht danken können", wie er selber schreibt, „fast gegen lauter Lebendige, die mir vielleicht ein sauer Gesicht dafür machen werden". Und er fügt hinzu: „wenn das klug ist, so weiß ich nicht, was unbesonnen sein soll"! Diese ehrliche „Unklugheit" und unkluge Wahrheitsliebe kennzeichnet Lessing alle Zeit und ist die schönste und hellste Seite seines Charakters, die sich schon in diesen Erstlingsschriften offenbart und noch jederzeit für alles Verkannte und mit Unrecht Getadelte eingetreten ist, bis hin zu seinem letzten Wort in der „Erziehung des Menschengeschlechts", wo er auch der Kritik und der freigeistigen Aufklärung Maß und Ziel setzte. Überall war es Hauptziel und erstes Interesse, in Wahrheit zu prüfen, quid liquidum sit in causa Christianorum. Daß dem Theologen und Kritiker die Religion nicht fehlte, die die Grundlage des Verständnisses für religiöse Erscheinungen ist und auch die das Überkommene ehrende Pietät einschließt, haben diese ersten „Schrifften", Fragmente und Briefe, gezeigt.

Man muß es freilich als eine Tatsache anerkennen, daß Lessing gerade in den Schriften und Zeugnissen aus dieser Bildungszeit keine einheitliche Größe ist, sondern kritische Zeiten des Zweifels und des Schwankens durchlebt hat, wenn auch die Kämpfe vielleicht mehr als bei Semler den Kopf beschäftigten als das Herz. Aber wer hätte dies nicht erfahren müssen? und wer wäre trotz mangelnden Ringens für andere ein Weg zur Wahrheit geworden? Er hat in der wissenschaftlichen Anschauung vom Wesen der Religion und dem Wert der religiösen Formen einen Wandel durchgemacht, ja alle zu seiner Zeit vorhandenen Stufen selber durchwandert, ehe er zu

der muß ein schwaches Vertrauen auf die ewigen Wahrheiten des Heilandes setzen, der sich fürchtet, sie mit Lügen gegeneinander zu halten."

seinem eigenen Standpunkt gelangte und die positive Religion als die geschichtliche Entwicklung der vernünftigen Religion erkannte. Es läßt sich sogar nicht leugnen, daß er Zeiten religiösen Stillstandes gehabt hat. Aber diese sind für uns um so verständlicher, als erstens andere Probleme genügend auf ihm lasteten, die auch dem an sich religiösen Herzen die Bewegungs- und Regungsfreiheit nahmen, und als er ferner bei den Widersprüchen der Theologen des Zeitalters nur allzu leicht in die Stimmung kommen konnte: „ich sehe ein Labyrinth hier vor mir, in das ich den Fuß lieber nicht setzen, als mich mit Mühe und Not herausbringen lassen will". In solcher Stimmung nennt er Lavater, der Mendelssohn „kompromittiert" habe, indem er dessen Freundschaft „erschlich", einen „Schwärmer, als nur einer des Tollhauses wert gewesen", und geht, durch diese üble Erfahrung bestimmt, dazu weiter, das ganze christliche Gebäude, für das jener agitierte, als ein „abscheuliches Gebäude von Unsinn" zu verwerfen, das Mendelssohn nur „umstürzen" solle, da er, Lessing, als Christ in seiner theologischen Arbeit den Umsturz doch „nicht anders als unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern könne". Aber in demselben Briefe an Mendelssohn (9. Jan. 1771) legt er betreffs seiner Kritik von Theologie und Religion das Bekenntnis ab: „ich besorge es nicht erst seit gestern, daß, indem ich gewisse Vorurteile weggeworfen, ich ein wenig zuviel mit weggeworfen habe, was ich werde wiederholen müssen. Daß ich es zum Teil nicht schon getan, daran hat mich nur die Furcht verhindert, nach und nach den ganzen Unrat wieder in das Haus zu schleppen". Diese Selbstbesinnung zeigt, daß seine abfälligen Urteile nicht auf prinzipieller Gleichgültigkeit gegen Religiöses beruht, sondern auf gelegentlicher Mißstimmung, in der sich leicht ein verwerfendes Urteil sprechen läßt.

Eine solche Epoche gelegentlicher Mißstimmung, wie diese brieflichen Äußerungen sie für den Anfang der Zeit in Wolfenbüttel bestätigen, hatte Lessing auch einmal in Hamburg, ohne daß man sagen dürfte, daß er sich den Freigeistern angeschlossen habe, denen er doch prinzipiell stets widersprach. Trotzdem hatte er damals das pro und contra über die Religion recht von Herzen satt, wie ihm auch das Studium der Altertümer nur noch etwas wert ist als „ein Steckenpferd mehr, sich die Reise des Lebens zu verkürzen".

Und er will im Gegensatz zu Ebert, der Jordins „Abhandlungen über die Wahrheit der christlichen Religion" (Hamburg, 1769) übersetzt hatte, gern jede Übersetzung als eigenes Werk anerkennen: „aber nur von der Religion müßte es nicht handeln!" (Briefw. I S. 290). Nur wäre es auch hier falsch, aus diesem Pessimismus Lessings weittragende Schlüsse zu ziehen. Es ist auch in dieser Zeit nicht wahr, daß sein Herz ausschließlich kalt war, wenn auch der Kopf müde und unwillig geworden war auf all den Irrwegen. Er hätte auch hier, wie im Fragment über „die Religion", bitten können: „dein Feuer, Religion, entflamme meinen Geist; das Herz entflammst du schon". Und auch hier in Hamburg wankt sein Glaube an den ewigen Schöpfer nicht, in dem „sich alles zum Besten auflöse", so daß der Schauder vor dem Schicksal der Menschen nicht murren dürfe wider die Vorsehung. Er glaubt es fest als den ihm gebliebenen Kern der Religion, daß in dem „ewigen unendlichen Zusammenhange aller Dinge" „Weisheit und Güte" ist, und daß in der Welt des „höchsten Genius" alle Ursachen und Wirkungen „zur allgemeinen Wirkung des Guten abzwecken"[1]). Wir sehen, Leibnitzens Philosophie ist die Stütze dieses religiösen, vom Vater ererbten[2]) Vorsehungsglaubens bei Lessing geworden. Und als er in Hamburg die Polemik des Ungenannten gegen Kirche, Christentum und Offenbarung kennen lernte, da erwachte auch der theologische Geist wieder in ihm. Vielleicht wurde er gerade durch diese radikale Kritik von neuem angestachelt, das Verworfene zurückzuholen, und sah, daß er selber zuviel verworfen hatte.

Das ist überhaupt der große Dienst, den jener radikale Geist der französischen Freigeisterei und der Aufklärung in Berlin und Hamburg einem Lessing erwiesen hat. Als er sein eigentlich theologisches Werk angriff und seine Stimme im Kampf der Kritik erhob, sah er deutlich, um welche Gegner es sich bei dieser Arbeit handelte. Er hatte diese Gegner kennen gelernt und richtete seine

---

[1]) Hamburg. Dramaturgie, Stück 34 und 79, v. J. 1767 resp. 1768.

[2]) Vgl. die Kirchenlieder des alten Lessing in seiner „Sonderbaren Hausandacht" 1720 und unter den „Betliedern in Teurung, Hungersnot und nahrungslosen Zeiten" im Kamenzer Gesangbuch, 1729, 2. Aufl. 1732. Dazu Zöllner, Das deutsche Kirchenlied in der Oberlausitz, 1871, Dresden.

Kritik danach ein. Semler fehlte diese Erfahrung; sie kam ihm, wie ihn das Jahr 1779 lehrte, zu spät. Der freigeistige Radikalismus, der französische Aufklärungsgeist tritt uns bei Semler als von ihm energischer berücksichtigt und in seinen Zweifeln und Einwürfen gegen Kirche und Christentum widerlegt, in dem von ihm 1779 in seiner Widerlegung des Fragmentisten angekündigten und wirklich in drei Bänden herausgegebenen „Magazin für die Religion" entgegen. Da bieten sich oft Kritiken, die Tholuck (Verm. Schriften II 79) mit Recht als „die rohesten Ausgeburten fanatischer Opposition gegen das Christentum" bezeichnet. Aber alle diese Radikalen hatten Semler selber bisher zu den Ihren gerechnet, weil Semler nie gegen sie energisch protestiert, nie das Konservative und Bauende in seinem System eindrücklich betont hatte. Das lag an mangelnder Kenntnis des Gegners und rächte sich für Semler bitter. Dem gegenüber wußte Lessing, daß er keine Partei zum unbedingten Bundesgenossen hatte. Seine Richtschnur war die Erfahrung, die er an allen machte: „Tausenden für einen ist das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde geworden" (9. Jan. 1771). Das fand er nicht nur bei den Orthodoxen, denen sich Kritik aus ihrem Nachdenken nicht ergab; er sah es auch bei den „Neumodischen", die als Apologeten das Nachdenken beschnitten. Denken vermißte er aber auch bei den Radikalen, von denen er Reimarus ausdrücklich nennt, und die er am wenigsten als seine Bundesgenossen weiß, da Nachdenken mit Pietät vereint, innerstes Forschen ein positives Bauen und Schaffen ist. Das war der Grundsatz seiner Arbeit. Überhaupt war trotz aller Kritik Pietät, wie bei Semler, auch Lessings innerster Kern. Er spöttelt mit seinem Ineptus Religiosus, den er gegen den Pastor Vogt und dessen jenen Spott mißverstehende Rezension verteidigt (Hempel, XIV S. 49 ff.), über die würdigen Modernen, deren erste Regel es ist: „Verachte das Ansehen der Alten und der Verstorbenen! Wir sind zwar überall unsern Vorfahren viel schuldig; nur in der Religion sind wir ihnen nichts schuldig!"

3. Lessings theologische Arbeit vollzog sich, abgesehen von den Jugendstudien und den Forschungen in Breslau, im wesentlichen in Wolfenbüttel. Hier betätigte sich der Theologe und Gelehrte,

nachdem das bisher verachtete Amt ihm Stille und äußere Ruhe gebracht hatte.

Lessing war noch einmal nach der Breslauer Zeit (1765 bis 1767), die für ihn als Theologen durch das eifrige Studium der Kirchenväter und Spinozas von Bedeutung war, nach Berlin gekommen, ehe er für immer der preußischen Hauptstadt, wo er so oft vergeblich gehofft hatte, den Rücken kehrte. Jetzt scheiterte nun auch die Hoffnung auf die eben erledigte Bibliothekarstelle, verbunden mit der Verwaltung der Antikensammlung und des Medaillenkabinetts. Friedrich der Große nahm den ihm Empfohlenen nicht, sondern übertrug die bisher von einem Fremden de la Croze verwaltete Bibliothek wieder einem Franzosen, dem Benediktiner Antoine Joseph Pernetty, nachdem Winckelmann verzichtet hatte. Lessing trug schwer daran, zu sehen, daß all sein Arbeiten so fruchtlos blieb, und daß der Preußenkönig nur in Frankreich „einen gelehrten und in den Wissenschaften geübten Mann" fand. Er sah bei seinem Abschied mit dankbarer Freude auf den Verkehr mit den Freunden zurück, die ihm so viel Anregung nach negativer und positiver Seite hin geboten. Aber er geht leichten Herzens fort. „Ich hoffe", schreibt er an Gleim (11. Febr. 1767), „es soll mir nicht schwer fallen, Berlin zu vergessen. Meine Freunde daselbst werden mir immer teuer, werden immer meine Freunde bleiben; aber alles übrige vom Größten bis zum Kleinsten — doch ich erinnere mich, Sie hören es ungern, wenn man sein Mißtrauen über diese Königin der Städte verrät. — Was hatte ich auf dieser verzweifelten Galeere zu suchen?"

Bis dahin war Lessing sozusagen ein Wandergesell gewesen, dem das längere Bleiben an einem Orte keine Ruhe ließ. Auch in Hamburg war er nur wenige Jahre von 1767 bis zum Zusammenbruch des Nationaltheaters und des buchhändlerischen Unternehmens mit Bode 1768 und wollte 1769 nach Italien, wo es sich gewiß „lustiger und erbaulicher muß hungern und betteln lassen als in Deutschland" (28. Sept. 1768 an Nicolai).

Schon 1749 hatte er im Brief an seine Eltern von Berlin aus (20. Januar) seiner Mitteilung nach Wien, Hamburg und Hannover gehen zu wollen, hinzugefügt: „wenn ich auf meiner Wanderschaft nichts lerne, so lerne ich mich doch in die Welt

schicken. Nutzen genug! Ich werde doch wohl noch an einen Ort kommen, wo sie so einen Flickstein brauchen wie mich".

Dieser Ort fand sich, wenn auch spät. Der Vater, der selber einst mit dem Plan umging, die akademische Laufbahn zu ergreifen, hatte den Sohn schon frühzeitig auf eben diesen Beruf hingewiesen. Er hoffte auf eine Anstellung am seminarium philologicum in Göttingen, wo Mosheim als Kanzler wirkte, der sich Lessings schon angenommen hätte. Aber aus diesem Plan wurde nichts; Lessing lebte nach keinem Plan. Er nahm, was der Augenblick selber ihm bot, und Freiheit und Ungebundenheit, äußere und innere, waren ihm Lebensbedingung. Herder nennt ihn daher einen „Weltbürger" und meint (1769 an Nicolai): „Niemals, niemals würde Lessing der Mann sein, der er ist, wenn er, in die enge Luft eines Städtchens oder gar in eine Studierstube eingeschlossen, in einer Falte seines Geistes bloß Würmer hecken und Ungeziefer, kriechendes Ungeziefer von Gedanken ausbrüten sollte. . . Er ist ein Weltbürger, der sich aus Kunst in Kunst und aus Lage in Lage und immer mit ganzer unveralteter Seele wirft; solch ein Mann kann Deutschland erleuchten[1])."

Als es mit Hamburg zu Ende ging, bot sich Lessing 1770 Wolfenbüttel. Der Braunschweiger Hof, besonders der Erbprinz Karl Wilhelm Ferdinand, der spätere unglückliche Feldherr von Auerstädt, berief ihn an die Bibliotheca Guelferbytana, deren Schätze in mehr als 300000 Bänden einen Lessing locken mußten und seinen geschichtlichen Studien neue, unbekannte Stoffe geben konnten. Hier ward er der Theologe; hier spielen seine Kämpfe für die Theologie, wofür er aus den bisherigen Arbeiten seine festen Prinzipien und dazu aus Hamburg noch zweierlei mitgebracht hatte, die Bekanntschaft mit dem Senior Goeze, seinem späteren theologischen Gegner, und die Freundschaft mit der Familie Reimarus, der er die „Fragmente" verdankte.

Lessing nannte die neue Stelle geradezu für ihn geschaffen und schrieb dem Vater (27. Juli 1770): „Ich darf mich rühmen, daß der Erbprinz mehr darauf gesehen, daß ich die Bibliothek, als daß die Bibliothek mich nutzen soll." Ja, er bedauert alle die „unglück-

[1]) Bei Ernst a. a. O. S. 302.

lichen Leute", die für Bücher noch Geld ausgeben müßten, während er es fortan „vergraben" könnte! Und wie er sie eifrig nutzen wollte, so war er auch willens, sie allen ohne Unterschied der Person und ohne neidische, eifersüchtige Zurückhaltung zu öffnen, damit die Bibliothek ihren Beruf erfülle, der Gelehrsamkeit und den Gelehrten zu helfen. Sei es nun, daß er Bücher verlieh und Auskunft erteilte, oder daß er selber Neues veröffentlichte, wozu er seit 1773 seine Beiträge „zur Geschichte und Literatur" herausgab.

Hier in Wolfenbüttel hat er die Schriften geschrieben, durch die er sich als Theologe unter den Klassikern neben Herder einen Namen gemacht hat, teils gerühmt, teils verworfen von seiner Zeit. Als er für den ihm befreundeten Conrad Arnold Schmidt die theologischen Handschriften seiner Bibliothek durchforschte, entdeckte er eine bis dahin verlorene Verteidigungsschrift Berengars von Tours, des Zeitgenossen des von Lessing geschätzten Abälard, gegen den Erzbischof Lanfranc von Canterbury, den Vertreter der Transsubstantiationslehre. Lessing gab den „Berengarius Turonensis" 1770[1]) heraus und erregte in seiner äußerst gelehrten Abhandlung besonders dadurch allgemeines Interesse, daß er ihn gegen die Reformierten als Vorläufer Luthers hinstellte, obwohl Luther selber Berengar verabscheute als Ketzer nach Zwinglis und Karlstadts Art. Mochte dies auch ein Irrtum Lessings sein, jedenfalls kam er, wie er selber in seinem Brief an Eva König (25. Okt. 1770) frohlockt, in „einen lieblichen Geruch von Rechtgläubigkeit" bei den lutherischen Theologen, die ihn fast als „Stütze der Kirche" ausschrieen[2]).

Lessing fügt dieser Notiz die Bemerkung hinzu: „Ob mich das aber so recht kleiden möchte, und ob ich das gute Lob nicht bald wieder verlieren dürfte, das wird die Zeit lehren." Und die Zeit lehrte es bald, daß er kein Orthodoxer war, sondern ein Forscher, der ungebunden durch Systeme arbeitete. Die ersten beiden Wolfenbüttler Beiträge 1773 über „Leibnitz von den ewigen Strafen", gegen Professor Ernst Soner in Altorf, und über „des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit" konnten ihn noch

[1]) Hempel, XIV S. 93—194.

[2]) Vgl. die Antworten auf die Sorge des Bruders 4. Juli 1771, 8. April 1773.

einmal den Orthodoxen empfehlen, trotz aller sonderbaren, verwässernden Umdeutung der Kirchenlehre. Aber der dritte Beitrag 1774 brachte schon in Verbindung mit den „authentischen Nachrichten" über den Heidelberger Reformierten Adam Neuser[1]), der verfolgt in Konstantinopel zum Islam übertrat, das erste der berüchtigten „Fragmente eines Ungenannten", das „von Duldung der Deisten", das im Gegensatz zu dem Geiste, der Michael Servet verbrannt und Adam Neuser „aus der Christenheit hinaus verfolgt hat", für Toleranz eintrat und doch andererseits voller Unparteilichkeit die Schranken der Duldung anerkannte. Lessing kämpfte gegen mehrere Fronten. Trotzdem war das schon ein Anstoß für die Orthodoxie, die aber erst energischer in den Kampf eintrat, als der nächste vierte Beitrag 1777 „ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend" brachte, das Lessing auch wieder, obwohl es taktische Lüge war, um die Zensur zu meiden, als Funde seiner Bibliothek ausgab, für deren Veröffentlichungen ihm der Herzog Zensurfreiheit gegeben hatte.

Lessing hat es uns leicht gemacht, seine Absichten bei der Herausgabe zu erkennen und seine Stellung zu den Problemen, die er selber in den „Gegensätzen" fast zu kurz beleuchtet, zu verstehen. Wir bewundern seine Selbständigkeit, in der er weder willens ist, die „neumodische Theologie" anzunehmen, noch „das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen", beizubehalten oder dem anderen Extrem des Radikalismus zu folgen. Man kann wohl, ohne zu beschönigen, sagen, Lessing war mehr der Reformator als der Revolutionär, obwohl alles Reformatorische Revolution bringen muß. Jedenfalls wollte er reformatorisch bauen. Aber alle, die eine Reform für überflüssig hielten, erhoben sich gegen ihn und zwangen ihn zur Antwort. — Johann Daniel Schumann, Lyzealdirektor in Hannover, veranlaßte ihn 1777 zu den Abhandlungen „Über den Beweis des Geistes und der Kraft" und „das Testament Johannis", das die Liebe als Grundwahrheit des Christentums hinstellt. Vom Wolfenbüttler Superintendent Johann Heinrich Reß angegriffen, schrieb er 1778 seine „Duplik", die dessen „Auser-

[1]) Über diesen und seine Beurteilung vor Lessing vgl. Jöcher, Allgem. Gelehrten-Lexikon 1750 f.

stehungsgeschichte Jesu Christi" kritisierte, in versöhnlicher und „rührender" Freude darüber, daß „auch der schwache, abgelebte Nestor sich dem herausfordernden Hektor stellen will, falls kein jüngerer und stärkerer Grieche mit ihm anzubinden sich getraut". Die Bezeichnung des Herrn Superintendenten als Herr „Nachbar" klingt von Anfang an nicht, wie Lessing es will, sanft und friedlich, sondern reizend und ironisch. Die Schrift ist ein Muster für den Stil von Lessings Polemik.

Der Gegner aber, mit dem Lessing sich am häufigsten gemessen hat, und mit dem er meist verglichen ist, um seine freie Stellung zu den Problemen seiner Zeit zu kennzeichnen, ist Johann Melchior Goeze, der ihm schon von Hamburg her bekannte dortige Senior, der gegen alles sich frei Regende aufgetreten war, nicht nur wie Lessing selber gegen Freigeister wie Alberti, Basedow, Bahrdt, sondern auch gegen Semler. Und nun polemisierte dieser, anfangs in den „Freiwilligen Beiträgen", der berüchtigten von Ziegra herausgegebenen „schwarzen Zeitung", auch gegen Lessing in einer Schärfe, daß der mit Recht in seinem Verteidigungsbrief an seinen Herzog Karl (11. Juli 1778) sich darauf berufen konnte: „ich bin von ihm mit einer Wut angegriffen worden, gegen welche das Bitterste, was ich ihm noch zur Zeit geantwortet habe, nur Komplimente sind". Und betreffs der Goezeschen Orthodoxie konnte Lessing hinzufügen: „wenigstens zwei Dritteile der lutherischen Gottesgelehrten haben längst erklärt, daß sie mit seiner Religion nichts wollen zu schaffen haben".

Goeze ist oft falsch und einseitig beurteilt worden; ihn zu verurteilen ist leichter als ihn verstehen. Lessing rechnet ihn sicher schon in der ersten Schrift gegen ihn, der „Parabel", zu den „geschäftigen Zänkern", über deren Gezänk der Palast doch leicht abbrennen könnte, wenn er überhaupt brännte, zu den Ängstlichen, die das „Nordlicht" scheuen wie eine „Feuersbrunst", und in dem daran und an die „Bitte" sich anschließenden „Absagungsschreiben" ruft er Luther an gegen diese lutherischen „Starrköpfe" nach Goezens Muster: „Luther, du! — Großer, verkannter Mann! Und von niemand mehr verkannt als von den kurzsichtigen Starrköpfen, die, deine Pantoffeln in der Hand, den von dir gebahnten Weg schreiend, aber gleichgültig dahinschlendern". Aber im übrigen respektiert er

doch auch Goezens Gelehrsamkeit, obwohl er ebenda meint, sieben Goeze könnten an Gelehrsamkeit nicht ein Siebenteil von Reimarus aufwägen.

Lessings Äußerungen über Goeze sind deshalb so interessant, weil sie uns nochmals einen Blick tun lassen in die Gründe, die ihn von der Orthodoxie fortzogen, so konservativ er auch war, und so sehr er sich scheute, mit seinem Verstande jenes System kalt und verwerfend zu kritisieren, von dem er dem Bruder bekennt (2. Febr. 1774): „ich weiß kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr geübt und gezeigt hätte als an ihm." Nur wenn er unter den Verteidigern der Überlieferung „Mißhandlung der Vernunft und Schrift" fand, wie bei seinem „Nachbar" Reß, den er einen „elenden Ausleger", ja einen „albernen Kalumniant eines Evangelisten" schimpft, dann wurde er „warm und teilnehmend" d. h. zornig und voller Wut. Und wie diese „Mißhandlung" der Überlieferung und der Vernunft, so schreckte ihn in gleicher Weise die „finstre" Art des Glaubens ab und die „vermessene" Einseitigkeit und Beschränktheit, die er bei einem Goeze sah, und worüber er in den „Axiomata" (Nr. 7) sagt: „o über den Mann, allmächtiger Gott! der ein Prediger deines Wortes sein will und so keck vorgibt, daß du, deine Absicht zu erreichen, nur den einzigen Weg gehabt, den du dir gefallen lassen, ihm kundzumachen! O über den Gottesgelehrten, der außer diesem einzigen Wege, den er sieht, alle anderen Wege, weil er sie nicht sieht, platterdings leugnet! — Laß mich, gütiger Gott, nie so rechtgläubig werden, damit ich nie so vermessen werde!"

Lessings Kampf gegen Goeze schien endlos. „Überschreien können Sie mich alle acht Tage. Sie wissen, wo. Überschreiben sollen Sie mich gewiß nicht." Das Versprechen erfüllte er und ließ auf das Absagungsschreiben und die „Axiomata" 1778 seine elf „Antigoeze" folgen, so sehr man auch über das Ärgernis redete, das er der Gemeinde bereitete. Lessing macht sich gegen all dies Gerede Luthers Wort zu eigen: „Ärgernis hin, Ärgernis her! Not bricht Eisen und hat kein Ärgernis! Ich soll der schwachen Gewissen schonen, sofern es ohne Gefahr meiner Seelen geschehen mag; wo nicht, soll ich meiner Seelen raten, es ärgere sich daran die ganze oder halbe Welt". Das steht als Motto vor dem 10. Antigoeze.

Lessing ließ mitten im Streit 1778 ein neues Fragment erscheinen: „von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger". An dem nahm auch Herder Anstoß, der bisher Lessing mehr als andere hochgehalten und bei ihm gestanden hatte; von diesem Buch aber sagte er, daß es ihm „in den Eingeweiden wehe täte".

Noch stehen Lessings letzte poetische Werke in engster Beziehung zu seinem theologischen Streit: wie „Nathan", seine Predigt auf der Theaterkanzel, die man ihm nicht untersagt hat, so 1780 die Gedanken über „die Erziehung des Menschengeschlechts", auch die „Gespräche für Freimaurer" (1778, 1780). Das sind die bedeutendsten, in W. veröffentlichten Urkunden für Lessings Theologie. In heißem Streit und ernster Polemik ist er recht eigentlich der Theologe geworden. Aber sein Werk ist mehr als vorübergehende Abwehr und vergängliche Polemik; es ist bleibende Tat, eine Goldgrube auch für die Gegenwart.

Die mannigfachen Einflüsse aufzufinden, unter denen Lessing gestanden hat und herangereift ist, ist wie bei Semler kompliziert. Sie zeigen an, welches Erbe die beiden überkommen haben, und welches Pfund ihnen in ihrer Umgebung, mit der sie die kritische Grundstimmung teilten, von der ihre persönliche Eigenart und Erfahrung sie aber schied, anvertraut worden ist.

Wenn wir von hier aus dazu kommen, ihr eigenes theologisches Werk zu überschauen und zu sehen, wie sie mit diesem anvertrauten Pfunde gewuchert und das Erbe benützt haben, so stellt sich neben die Frage, wie der Rationalismus sich durch ihre Arbeit entwickelt und sozusagen eingebürgert hat, die andere, wie er durch sie zugleich überholt und überwunden worden ist. Die beiden Probleme sind unzertrennbar. Hat Semler mehr dazu beigetragen, daß das Geschlecht aus Orthodoxie und Pietismus immer mehr hineingeleitet wurde in den Rationalismus, so finden sich doch auch bei ihm fruchtbare konservative Keime zur Beschränkung des Radikalen. Und hat Lessing mehr und von Anfang an bewußter und klarer als Semler die Kritik selber kritisiert und über sie hinauszuführen getrachtet, so mußte doch eben sein kritisches Werk in den Rationalismus hineinführen wie in eine Durchgangspforte, durch die man schreiten mußte, um in lichtere und sonnigere Gegenden zu kommen.

Um dieſen Weg und dieſes Werk zu werten, iſt es unnötig, von Leſſing und Semler jede einzelne theologiſche Äußerung, ja jedes theologiſche Blatt zu ſammeln und aufzuleſen. Da es gilt, ihre Prinzipien zu erkennen und zu ſehen, wie dieſe miteinander und gegeneinander ſtanden, ſo folgen wir ihnen nur auf Gebiete, die ihre Kampfplätze waren. Wie werteten ſie das Vergangenheits-erbe der chriſtlichen Gemeinde auf dem engeren Gebiet des bibliſchen Kanons? und auf dem weiteren der chriſtlichen Geſchichte? Welche Waffen richteten ſie dagegen? und welche entnahmen ſie dieſen beiden Arſenalen für den Geiſterkampf ihrer Zeit, die, im Fort-ſchritt der Entwicklung ſtehend, ein Altes zertrümmern und Neues ſchaffen wollte? Welchen Grundſätzen folgten beide bei dieſer Kritik, und welche Prinzipien gab ihnen ihr Forſchen? Das ſeien die Fragen, die Leſſings und Semlers gegenſeitiges Verhältnis und ihre Stellung in der Geſchichte des Rationalismus darlegen ſollen.

IV. Die Kritik des biblischen Kanons.

Als Johann David Michaelis 1788 die vierte Auflage seiner „Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes" herausgab, schaute er voller Stolz zurück auf die erste Auflage von 1750 und fügte der Vorrede das Bekenntnis ein: „Wir, das heißt das ganze Publikum von Europa, wußten damals noch nicht, was wir jetzt wissen, und waren, gegen 1787 gerechnet, in einer Kindheit." Hettner[1]) nennt diese Worte mit Recht eine Huldigung für Semler. Denn Semler vor allem war es, der die Theologie mündig zu machen berufen war, mündig auf Grund neuen Wissens und neuer Kräfte. Er öffnete dem Kind die Augen, und es wagte hinzusehen auf Dinge, die zu sehen ihm vorher verboten oder unmöglich war.

A. Text, Umfang und Entstehung des Kanons.

Bei seinen Forschungen über die Schrift hat Semler auf zwei Gegenstände besonders sein Augenmerk gerichtet: auf den Text der Bibel und auf die Entstehung und den Wert des Kanons und seiner einzelnen, aus ihrer geschichtlichen Herkunft zu erklärenden Schriften.

1. Hat er im zweiten Punkte Lessing als Genossen und zum Teil als Gegner neben sich, so steht er als Textkritiker[2]) fast isoliert da inmitten seiner ganzen Zeit. Das Gebiet betrat er zuerst mit seiner Disputationsschrift „vindiciae plurium praecipuarum lectionum codicis graeci N. T." 1750, wo er gegen

[1]) a. a. O. III 2³ S. 286—299 über Semler.

[2]) Für das Neue Testament besonders „Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik", Bd. III 1, über griech. Text und Handschriften der Evangelien (1765), III 2 der Briefe usw. (1769).

Wilhelm Whiston die Echtheit der christologischen Stellen I. Tim. 3, 16, I. Joh. 5, 7 u. a. verteidigte und damit Fragen angriff, die dazumal kaum je historisch und ohne dogmatische Befangenheit untersucht waren. Auch Semler und die anderen Verteidiger mußten seinem eignen Geständnis nach „erst nach und nach die theologische Metaphysik von der wirklichen Historie unterscheiden lernen" und konnten doch, wie Whiston im Antwortsschreiben an Semler mit Recht bemerkt und Semler oft genug klagend wiederholt (Lebensb. II 125), in Deutschland bei dem Mangel an guten Handschriften kaum Einsicht in die textkritischen Fragen erlangen. Semler war damals, wie er selber gesteht (a. a. O. II 373 f.) „lauter Eifer für die katholische öffentliche Lehre; Arianer sahe ich für Unchristen an, und die christliche Seligkeit hinge ich an recht starke Beschreibung von Gottheit Christi und Dreieinigkeit". Im Gegensatz dazu stand die nicht minder dogmatisch interessierte Hoffnung Whistons, „es würden sich noch alte Handschriften entdecken, durch die Providenz, welche die ganze Betrügerei und Neuerung der athanasianischen Partey außer allem Zweifel setzen würden". Semler hat für beide Teile das beachtenswerte Wort gesprochen: „Es ist sehr leicht, sich eine Art von Demonstration anzugewöhnen, wonach es so sein mußte mit dem Neuen Testament, mit Kodizibus, mit Kanon ꝛc., als man es jetzt in seiner Lage als recht gut und dienlich sich vorstellet. Aber aus unsern Gedanken wird jene Historie nicht" (Lebensb. I 119 f.). Bis er seiner ersten Studie 1764 seine abermalige Untersuchung „über I. Joh. 5, 7"[1]) mit entgegengesetztem Resultat folgen ließ und dadurch von neuem mit dem Hamburger Senior Goeze in Streit kam, hatte er selber energisch auf diesem Gebiete gearbeitet und sich von den überlieferten Vorstellungen immer mehr befreit. Die Wirklichkeit widersprach nach ihm den Lehren von der Unverdorbenheit des Kodex nach allen Buchstaben und Lesezeichen, im Alten Testament von gleichem Alter und gleich göttlichem Ursprung des Kri und

[1]) In den „Sammlungen über die sog. Beweisstellen" 1. Stück 1764. Zum 2. Stück 1768 vgl. seine „Untersuchung der schlechten Beschaffenheit des zu Alkala gedruckten griechischen N. T." 1766 gegen Goeze, der es mit Recht verneint hatte, daß der griechische Text der Komplutensis nach der Vulgata korrigiert worden ist.

Ktib, Text und Revision[1]), nicht minder von Göttlichkeit der Vokalzeichen wie der Konsonanten, vom Verhältnis der LXX zum hebräischen Text u. a.

In seinem ersten hermeneutischen Kolleg bot er schon eine besondere Untersuchung der Geschichte des geschriebenen und gedruckten Textes, bei der er sich gegen Baumgartens alte Anschauungen auf die neuen Forschungen von Bengel, auf Breitingers Ausgabe der LXX und andere Arbeiten stützen konnte (a. a. O. I 209 f.). Denen gegenüber waren ihm Wolfs curae criticae et philologicae von wenig Nutzen, da „Wolf gar keine eigene freie besondere Vorstellung den Gelehrten freiließ, sondern alles zu einem Tone umstimmen wollte" (a. a. O. II 126). Dagegen hatte er Waltons Prolegomena und die ars critica des Clericus schon als Studiosus gern gelesen; Richard Simons histoire critique des Alten Testaments hatte er exzerpiert. Isaac Vossius kannte er gleichfalls. Für das Neue Testament lobt er Erasmus und seine Textkritik. Des Holländers Wettstein Prolegomena in nov. test. gab er selber 1765 mit Noten und Anhängen de vetustioribus latinis recensionibus heraus und ließ 1766 dessen libelli ad crisin atque interpretationem novi test. folgen. Aber wie in der Schweiz durch den Consensus Helveticus den Studierenden dererlei Untersuchungen schlechthin verboten waren, so warf man diesen Büchern fremder Theologen auch in Deutschland „unchristliche antiskripturarische Gesinnung" vor, und Semler wagte erst nach gründlichen Studien mit seinen „freien Vorstellungen" an die Öffentlichkeit zu treten (a. a. O. II 121 ff.). In der Tat war seine besonders durch Tertullians Polemik gegen das marcionitische Lukasevangelium und durch des Hieronymus' textkritische Arbeiten veranlaßte These von den verschiedenen „Rezensionen" des Neuen Testaments durch Lucian, den Redaktor der orientalischen Rezension, Hesychius u. a., die in verschiedenen Provinzen der Christen, im Okzident, Alexandrien, Byzanz, gebraucht wurden, eine Erkenntnis, die nur in Bengels Annahme mehrerer, natürlich gewachsener Familien des neutestamentlichen Textes einen Vorgänger hatte, sonst aber allem

[1]) Er nennt Buxtorf, Wasmuth, Hornius, Hulsius, Scholanus, Danz als von ihm gelesen. Hillers arcanum besaß er schon als Schüler.

bis dahin Angenommenen schroff widersprach. Sie veranlaßte Skepsis betreffs der apostolischen Herkunft und somit eine ganz andere Auffassung und Wertung des kirchlich approbierten Textes. Sie machte aber auch andererseits konservativer[1]), indem Semler auf Grund dieser Erkenntnis das, was man sonst absichtliche Verfälschungen nannte und zum Teil den ersten Verfassern als gewollte Geschichtsverdrehungen vorwarf, dem oft zufälligen Lauf der Textgeschichte zuwies. Er gab Griesbach, der von ihm zur akademischen Laufbahn bestimmt wurde, hierdurch die entscheidenden Anregungen zu seinen Arbeiten auf dem Gebiete der Textgeschichte, auch zu dem ersten kritischen Werk „de codicibus quatuor evangeliorum Origenianis". Über Griesbach wurde sein Meister dann freilich fast vergessen, und die Polemik gegen die These von den Rezensionen des Neuen Testaments richtete sich fast ausschließlich gegen den Schüler. Der alte Christian Friedrich Matthäi in seinen 12 Bänden des novum testamentum graece et latine (Riga 1788 ff.), dem gewiß sein Verdienst, die Moskauer Bibliothek für das Neue Testament durchforscht und mit Berücksichtigung der Kirchenväter, aber ohne Zurücksetzung der griechischen Codices eine neue Rekonstruktion des Neuen Testaments gewagt zu haben, unbestritten bleibt, wird nicht müde, gegen Griesbach zu Felde zu ziehen in Vorreden und bösen Anmerkungen. Nicht um den „Schüler" zu schonen, sondern um ihn nach Abfertigung des „Meisters", der ihn so ganz „geformt" hat, noch besser zu rupfen, kommt er gelegentlich auch auf „den hallischen Kritiker" selbst. Der habe nicht einmal Codices auch nur noch des 10. Jahrhunderts gesehen! Von Wettstein habe er alle seine Weisheit und verwandle nur dessen Zitate aus Origenes und den lateinischen Codices sofort in eine Alexandrinische und eine Okzidentalische Rezension! „Überhaupt weiß ja auch ein jeder, daß sich bei diesem lieben Manne bei der geringsten Friktion der Stirne die Hypothesen pelotonweise entzünden"; „s ist zum krepieren". Mit diesem klassischen Schmerzensschrei schließt sich der Erguß, um sich von da auf Griesbach weiter zu ergießen (Markusev. p. XXIII ff.).

Semlers Forschungen über das Neue Testament fanden also

[1]) Besonders „Beantwortung der Fragmente" S. 155 f. 282 ff. gegen den Begriff der „Verfälschung", für den der „Veränderung".

Widerspruch; das Ziel aber, auf das hin er arbeitete, seine Rezensionshypothese, ist gerade heute neu aufgenommen und als richtig erkannt worden. Ähnliches leisteten seine LXX Studien für das Alte Testament, wo er die These des Isaak Voß, der griechische und der hebräische Text seien zuzeiten der Apostel noch gleichlautend gewesen und erst hernach hätten Juden in den Codices gefälscht und interpoliert, verwarf. Es war dies ein vielerörtertes Problem, das bei der Debatte über den Weissagungsbeweis von Wichtigkeit war. Dort hatte Whiston[1]) in seinem Essay towards restoring the true text of the Old Testament and for vindicating the citations made thence in the N. T. (1722) gerade durch Vergleich mit dem samaritanischen Pentateuch und dem lateinischen Text der Psalmen die Verfälschungen der griechischen und der hebräischen Bibel aufgewiesen und versuchte, den Text des Alten Testaments zur Zeit Jesu wiederherzustellen. Collins trat ihm entgegen (discourse of the grounds and reasons etc. 1724) und nannte (S. 225) diesen rekonstruierten Text „a mere Whistonian bible, a bible confounding and not containing the true text of the Old T." Es wiederholte sich da die Polemik zwischen Cocceius[2]) und Isaak Voß. Und Semler schloß sich gegen Voß und Whiston den Verteidigern der Texte an.

Aber er lernte doch von Voß als seinem Lehrmeister die Wertschätzung jeder, ja gerade der vom überlieferten Text abweichenden Handschrift und übernimmt dessen Wort: „nullum tam mendosum est exemplar, quod non pro sacra scriptura debeat haberi" (a. a. O. II 130), und das andere allgemeinere: „de crisi non bene iudicant, qui crisi carent" (a. a. O. II 132). Freilich ist Semlers Kritik oft genug unvorsichtig und übereilt; wo Lesarten schwankten, oder wo auch nur Worte für den Sinn entbehrlich waren, nahm er Glossen an, zumal in den Evangelien. Aber seine Tatsachenbeweise wurden von größtem Einfluß auf die geltende Inspirationstheorie, und Fehler können den Wert des Ganzen nicht schmälern.

[1]) Lechler a. a. O. 266 ff. Auch Baumgarten, Hall. Biblioth., IV 420 ff.

[2]) Gegen Voß schrieb Cocceius seine praefatio de fide sacrorum Codicum Hebraeorum als Einleitung zur consideratio judaicarum quaestionum, 1662. Amsterdam. Ebenso 1664 die defensio altera auctoritatis verbi divini Vet. Test., quod est in Hebraeorum codice.

2. Dieselben Theologen, denen Semler hier auf dem Gebiete der biblischen Textkritik so viel Dank abstattet, führten ihn in ein anderes Gebiet hinein, das er dann auch als einer der ersten deutschen Theologen betreten hat, die biblische Einleitungswissenschaft mit Einschluß der Kanonsgeschichte, wo die Überlieferung gleichfalls jeder geschichtlichen Grundlage entbehrte.

Die Hauptgedanken, die die Kritik ihm hier verdankt, führt Semler schon in jene erste Zeit seiner öffentlichen Tätigkeit zurück, über die er in der Lebensbeschreibung besonders eingehend berichtet, um die Vorwürfe derer zu widerlegen, die ihn hernach in den 80er Jahren des Meinungswechsels und Abfalls beschuldigten. Gleich nach jenen textkritischen Erörterungen kommt er (II 135 ff.) auf die Frage des Kanons und seines Wertes für die christliche Kirche und faßt seine Meinung zusammen zu der These: „Es muß Christen freistehen, das eine oder das andere zu wählen. . . . Ich habe also nicht geradehin alle Bücher des Alten und Neuen Testaments für gleich unentbehrlich gehalten, um die Grundwahrheiten der christlichen eigenen Privatreligion richtig und vollständig zu sammeln. Sie können alle nützlich sein für manche Christen; aber es ist kein christlicher Lehrsatz, daß alle Christen aus allen Büchern des Alten und Neuen Testaments ihre Religion herleiten müßten." Und betreffs des Alten Testaments fügt er noch besonders hinzu: „Ich will die Freiheit der Christen behaupten und den großen Unterschied des neuern, bessern Bundes behalten. . . . Wer dem Urheber oder Sammler dieser Moralien im Buch der Weisheit ꝛc. andächtig in der Gemütsverfassung folget, muß unfehlbar moralisch gebessert werden; aber wie kann man dies Lesern versprechen von manchen Kapiteln jener Bücher, die alle kanonisch heißen? Bloß durch mystische Anwendung, und Anwendung ist nicht Darstellung jenes ersten Sinnes, der gewiß keine Anwendung damalen zur Absicht hatte." Die Sätze haben schwerwiegende Konsequenzen zur unabweislichen Folge. Denn mit ihnen fiel der Begriff des Kanons und der Inspiration im Sinne der Orthodoxie, und ihre Voraussetzung war eine Exegese, die von der Bibelerklärung der Kirche durchaus verschieden war. Semler hat sie in seiner „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon" (4 Bände, 1771 ff.) des näheren erörtert.

Dieses Epoche machende Werk gehört seiner Absicht nach in die Disziplin der biblischen Einleitungswissenschaft. Semler steht hier in der Reihe der Theologen, die den späten Versuch machen, die Zahl der geschichtlich überkommenen kanonischen Schriften für den praktischen Gebrauch zu beschränken, nicht sowohl indem sie die Urkunden auf Echtheit oder Unechtheit hin untersuchen, sondern vom praktischen Gesichtspunkte ausgehend ihren religiös-pädagogischen Wert prüften. Es ist der Geist des Rationalismus und des Philanthropismus, wo das galt, was Nutzen bringt.

Der 1. Band (2. Aufl. 1776) ist dem Braunschweiger Abt und Hofprediger Joh. Fried. Wilh. Jerusalem († 1789) gewidmet. In der Widmungszuschrift bezeichnet Semler durch Nennung von Johann August Ernesti und Johann David Michaelis, sowie der Berliner Geistlichen Sack († 1786) und Spalding († 1804), den Kreis, in dem er zu Hause ist. Es sind Theologen, denen zwar die Schrift als Offenbarungsurkunde heilig war, die aber doch der Überlieferung und dem Autoritätsglauben gegenüber einen freieren Standpunkt einnahmen; in der sittlichen Wirkung und der praktischen Äußerung des Christentums erkannten sie seinen wesentlichen Kern und werteten die Offenbarung als heilsame Hilfe und Bekräftigung des vernünftigen Denkens. Semlers Abhandlung ist kein wissenschaftlich-theologisches Buch im strengen Sinne des Wortes. Wie der Maßstab der Untersuchung ein praktischer war, so sollten die Untersuchungen der ganzen christlichen Gemeinde einen praktischen Dienst leisten, was freilich bei ihrer Schwerfälligkeit, ihren Wiederholungen und dem schwer erkennbaren Gedankenfortschritt der einzelnen Paragraphen nur schwer erreichbar war. Der Endzweck seiner Arbeit war, wie er in der Widmung des 1. Bandes schreibt, „nichts als die wahre und folglich leichtere Anempfehlung der christlichen Lehre und eignen Religion unter unsren Zeitgenossen"; das ist der „einige und richtige" Endzweck, „welchen Professores theologiä zunächst befördern . . . sollen". Er will denen Hilfe leisten, die Hilfe brauchen, — nicht denen, „welchen Milch nötig ist", die in den alten Bahnen bleiben wollen und können, und die, trotzdem sie sich die Schwachen heißen und Rücksicht fordern und die „Ärgernisse" verfluchen, dem Theologen und den andern „Gesetze machen, unaufhörlich mit ihnen Kinder an Christo zu bleiben" (I 118).

Die brauchen ſeine Hilfe nicht, und mit ihnen zu ſtreiten, empfindet er keine Luſt. „Es ſoll und kann jeder die bisher eingeführte, (keineswegs aber alte) Lehrart über die ſogenannte heilige Schrift oder Bibel behalten und, weil ſie ihm als wahr und richtig gefällt, nutzen und gebrauchen." „Ich verſichere nur, fährt er fort, daß ich in redlichſter Geſinnung, in ehrlicher innerlicher Furcht Gottes, recht nach dem Geiſte Chriſti, wie ich ihn kenne, ferner nicht kann die bisherige, faſt allgemeine Meinung und Lehre öffentlich noch fortſetzen, daß nämlich alle Bücher, die im kirchlichen Kanon wegen der öffentlichen Lehrordnung . . . zeither ſtehen, wirklich 1. gleich gut einen göttlichen Urſprung haben; 2. zu einem unmittelbaren, gleich guten Nutzen für alle Leſer aller Zeiten ihres würdigen Inhaltes wegen noch immer beſtimmt ſeien und alſo den ſteten Erkenntnisgrund heilſamer Wahrheiten für alle Chriſten unabänderlich und unaufhörlich ausmachen" (I 90).

Das ſind die beiden Grundtheſen der erſten Unterſuchung, von denen aus Semler im Lauf der geſchichtlichen und praktiſch-theologiſchen Darſtellung zu den 18 Theſen gelangt, die er im Vorwort des 2. Bandes (1772, p. XIV ff.) aufſtellt. Er will alſo den Urſprung des Kanons und der Schriften erforſchen und deren bleibenden Wert für die Religion prüfen, ausgehend von der Überzeugung, daß das Chriſtentum eine Entwicklung durchgemacht habe, die über den Anfang hinausführte. In erſterer Hinſicht hatte er ſchon damals Vorläufer, ſo ſehr auch die proteſtantiſche Theologie mit Rückſicht auf die Stellung, die die Reformation der Schrift wiedergegeben hatte, ſich ſcheute, die kritiſche Betrachtung auf die Quellen und Urkunden der Offenbarung anzuwenden. Sie war gebunden durch die Theorie der Inſpiration, der die Schrift als Ganzes galt, als Ganzes vom Geiſte Gottes eingegeben.

In antiproteſtantiſchem Intereſſe, — um den Proteſtanten die Unzuverläſſigkeit ihres Schriftprinzipes nachzuweiſen, ging der von Semler hochverehrte Katholik Richard Simon[1]) an ſeine „histoire critique du vieux testament" 1678, der er die „histoire critique du texte du nouveau testament" (Rotterdam 1689)

[1]) Baur, Theol. Jahrb. 1850, 4; Graf, Beitr. zu den theol. Wſſſchſ., Heft 1, Jena 1847; B. Weiß, Einltg. in d. N. T., S. 2 ff., 109 ff.

folgen ließ, wo er meist nur im Blick auf die Textgeschichte[1]), nicht auf die innere Kritik, die Authentie der Schrift untersuchte. Hatte von seiten der Protestanten J. Heinr. Mai in seinem examen historiae criticae N. T. a. R. S. vulgatae (Gießen 1694) eine Widerlegung jenes Werkes zu geben versucht, so führte der frühere Hallenser Schüler und Kollege Baumgartens, Semlers Freund, Joh. Dav. Michaelis in der „Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes" (Göttingen 1750, 4. Aufl. 1788) im Anschluß an R. Simon vorsichtig, doch freimütig dessen Resultate fort, prüfte die Tradition jeder Schrift, erörterte die Verfasserfrage und im Zusammenhange damit die Kanonizität. Semler selbst schließlich gab 1776—80 R. Simons „kritische Schriften über das Neue Testament", in deutscher Übersetzung von Aug. Cramer, mit eigenen Zusätzen versehen, heraus[2]).

In der „freien Untersuchung" kam es Semler nicht so sehr auf die Frage nach dem Ursprung und Alter der einzelnen Schriften an, sondern mehr auf die nach dem Gesamtkanon und auf den Erweis, wie schwankend da die älteste Überlieferung ist. Er schlägt zunächst also den rein geschichtlichen Weg ein; die Überlieferung selber gibt ihm den Anlaß zum Zweifel. Er erweist § 2 die Notwendigkeit einer Prüfung aus der historischen Differenz betreffs des Umfangs des Kanons. Ganz in diesem Sinne gab Semlers Schüler Corrodi in Halle 1792 seinen „Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons" heraus (2 Bde.).

3. Über den Umfang des A. T., auf den Semler zunächst eingeht, gab es in der altchristlichen Kirche, abgesehen vom Gnostizismus, keinen Streit, da dieser Kanon von den Juden übernommen wurde und die Kirche sich mit ihm abfinden mußte und zwar in der Form, wie er in Alexandria, der Hauptbildungsstätte des Juden-

[1]) Auch seine nouvelles observations sur le texte et sur les versions du N. T.

[2]) Vgl. die Anzeige des 1. Bds. Freie Unters., I 139 A.: „Krit. Gesch. des N. T." Über R. Simon schrieb er genauer Kirchengesch. Bd. III S. 553 ff. Sein Schüler Corrodi schrieb, von Semler veranlaßt, die deutsche Übersetzung der „Briefe holländischer Gottesgelehrten über R. Simons Kritische Geschichte des A. T." (1779).

tums und des Christentums, überliefert war, d. h. mit seinen Teilen Gesetz[1]), Propheten, Hagiographen, nebst den griechischen Apokryphen. Der lateinische Kanon der Christen auf Grund der griechischen Überlieferung war also stets größer als der hebräische (I 10). Es liegt nur an dem Vorrang Alexandriens, daß gerade dieser so umfangreiche Kanon Geltung erlangte, trotzdem im Judentum selber sein Umfang sehr differierte (vgl. I 38 f.). Samaritaner und Sadduzäer hatten nur einen Teil, das Gesetz; die griechischen Juden in Ägypten, Griechenland, Syrien, Italien hatten neben den von den Hebräern anerkannten drei Teilen noch Schriften, die von diesen verworfen und „ganz und gar nicht der Ehre eines ernsthaften und andächtigen Gebrauches wert geachtet wurden, weil sie dem griechischen jetzigen neuen Vorgeben von einem ebenfalls göttlichen oder übermenschlichen Ursprunge solcher Bücher nicht glaubten" (I 7).

Semlers problematische Frage ist nun diese (I 8): ob „dieses Verzeichnis der hebräischen Juden wirklich desto gewisser lauter göttliche Schriften enthalte, weil es mehr Bücher enthält, als die Samaritaner annahmen, und viel weniger Schriften begreift, als die griechischen Juden in jener Zeit . . zu brauchen pflegten." Und das zweite Problem, das sich Semler aus der Geschichte aufdrängte, ist das, ob es richtig sei, was die Orthodoxie lehrt: „weil die Christen von den Juden . . . alle die Bücher . . . angenommen hätten, welche diese Juden zu dem Alten Testament zu rechnen pflegten, so müssen immerfort nicht mehr und nicht weniger als von Gott eingegebene Schriften vor der Zeit Christi auch von uns angenommen werden" (I 8). Semler zweifelt an der Berechtigung dieser Forderung, zumal doch auch die Urteile der alten Kirche, besonders betreffs der Apokryphen, schwankten. Hieronymus und andere hielten sich an den hebräischen Kanon, obwohl sie, wenigstens durch Origenes Hexapla, die alexandrinische griechische Sammlung, kannten; Augustinus jedoch, der kein Hebräisch verstand, kümmerte sich samt der lateinischen Kirche nicht um den hebräischen Kanon, sondern las auch die Apokryphen, obwohl er sie wegen des

[1]) Über die Entstehung des Gesetzes und die These, daß Esra die Bücher Mosis aus unsicheren Bruchstücken erst zusammengesetzt habe, handelte Lessing in seinem „Hilkias", bei Hempel XVII S. 106 ff.

abweichenden Brauches anderer Kirchen nicht als „kanonisch", aber doch als „kirchlich" erlaubt betrachtet; man müsse sie freilich mit Vorsicht und Bedacht lesen. Auf diese Fragen geht Semler im 3. Band ein und gibt auf Grund der Studien von Basnage, histoire de l'église eine „historische Erläuterung über den christlichen Kanon aus den ältern Zeiten", in der er den Alttestamentlichen Kanon der alten Kirche § 16 ff., der lateinischen besonders § 21 ff. genauer behandelt. Mit Berufung auf das Schwanken der alten Überlieferung wehrt Semler sich gegen die konservative Bindung durch die Geschichte. Wie kann zufälligen Geschichtsvorgängen für alle Zeit eine solche Geltung beigelegt werden, wie sie in der Kirche betreffs der Frage nach dem Umfang des Kanons besteht? „Auch eine völlige Übereinstimmung dieser Kirchen würde doch nur eine historische Nachricht und Begebenheit bleiben, nicht aber für andere Christen ein Beweis werden" (I 9, vgl. I 39, 40).

Daß es aber an dieser völligen Übereinstimmung fehlte, zeigt § 3. Der Kanon ist geworden im Lauf langer Zeit und auf Grund von Konzessionen (I 18 f.). Sein Umfang ist vor allem auch privatim durch Theologen, wie den vielgereisten Melito (I 14, 19) und Origenes (I 10), und zuerst in der Einzelgemeinde bestimmt worden, bevor sich ganze Provinzialkirchen oder die Gesamtkirche erklärten.

4. Was Semler in diesen §§ seines ersten Bandes besonders für das Alte Testament durchführt, untersucht er für das Neue Testament genauer im 3. Band „über den christlichen Kanon aus den älteren Zeiten (1773, §§ 1—15) und gibt dazu im 4. Band nähere Ausführungen, zumal über den Kanon des Melito und des Origenes. Überall sieht man den unbedingten Willen, ohne dogmatische Voreingenommenheit und unbekümmert um die Resultate, mögen sie für oder gegen die orthodoxe Tradition sein, den ältesten Zustand auf Grund der Quellen zu beobachten und das Werden zu belauschen, statt sich unter den fertigen Zustand ohne Überlegung zu beugen. Wenn auch die große Zahl der andern Theologen Lärm schlugen und in den verschiedensten Rezensionen, die er dann in Anhängen der einzelnen Bände beantwortete, ihn des Unglaubens beschuldigten, so tröstete sich Semler mit dem Blick auf den „großen" Calixt und den „würdigen" Spener, die auch die „knechtische, harte

Ordnung und theologische Observanz" angriffen und sich den Zorn aller zuzogen (Vorrede zu Bd. 3).

Semler betont den streng historischen Charakter dieser Untersuchung über den Kanon und spricht im Gegensatz zu der herrschenden Methode seine Meinung dahin aus, daß „durch Konsequentien, durch Erdichtungen in abstracto, aus der Mondwelt, für Kenntnisse, die ihrer Natur nach historisch sind und historisch bleiben, wenig nützlicher Einfluß erleichtert wird" (Vorrede zu Bd. 3). Er erklärt daher, daß der ganze locus communis de cura veterum circa canonem eine theologische Einbildung sei, und daß die Geschichte auch des neutestamentlichen Kanons ganz anders gewesen sei, als man bisher gemeint habe (III 71). Er wendet sich vor allem gegen die Methode des Beweises. Es ist nicht genug zu zeigen, daß Partikularkonzilien oder Päpste etwas über den Kanon festgestellt haben; „denn jede Kirche und die einzelnen Lehrer nahmen sich oft dieselbe Freiheit. Man muß vielmehr aus dem Erfolge von dem Ansehen solcher Gesetze urteilen" (III 89), oder zugeben, daß die Verschiedenheiten auch nach diesen Ereignissen fortdauerten und diese Anordnungen eben nicht infallibel waren und unwidersprochen blieben (III 69, 85 u. a.). Das zeigt er im einzelnen an dem griechischen Konzil zu Laodicea (III § 11 f.), das er gegen Baronius erst um ± 350 ansetzt, da die Anhänger des Photin darin verurteilt wurden, und an dem dritten lateinischen, afrikanischen Konzil zu Karthago 397 (III § 13, vgl. I p. 16), das aber im Gegensatz zu ersterem einerseits die Apokalypse verworfen, andererseits Märtyrergeschichten nach Art der als solche gewerteten Makkabäerbücher anerkannt hat. Da diese Konzilien also verschiedene Kanones aufstellten und das Konzil zu Nicäa gegen die Meinung des Baronius und des Sixtus von Siena, die den Hieronymus nicht verstanden, gar keinen Kanon aufstellte, mindestens aber die Apokalypse ebenso hätte verwerfen müssen (III 67 ff.), so gibt es in alter Zeit kein allgemeines Konzil, das den geltenden Kanon des N. T. festgestellt hat.

Nach Erledigung dieser Fragen über die Bedeutung der Konzilien in der Kanonsgeschichte, ferner über den Wert des Privatbriefs des Papstes Innocentius an Exsuperius von Toulouse (III 87 ff., vgl. I 18) und des erst spät bekannten, unsicher überlieferten, vielleicht untergeschobenen Dekrets des Gelasius, das auch nichts beweist, hat

Semler ganz freie Hand, die verschiedenen Ansichten der verschiedenen Einzelgemeinden und Theologen der alten Zeit gegeneinander auszuspielen. Basnage, den er sonst zugrunde legt, hat seiner Meinung nach diese Verschiedenheit der Gebräuche und die völlige Freiheit der Einzelgemeinden, deren wegen eben kein Konzil diese Frage regeln durfte (III 13 ff., 75 ff., 77 f.), noch zu wenig betont. Man darf nicht bei einer einzigen Kirche, wenn sie auch die größte heißt, stehen bleiben, geschweige denn eine angenommene Einheitlichkeit gar auf den Apostel Johannes zurückführen (III 3 ff.). Und andererseits muß man in der Entwicklungsgeschichte auf die äußerlichen Umstände, Ansehen und Größe der beschließenden Kirchen, die damalige Brauchbarkeit des Inhalts einer Schrift u. a. achten, um die wechselnde und verschiedene Stellung der Gemeinden und Provinzialkirchen, wie der Theologen zum Kanon zu verstehen (III 21 ff.). Aber wechselnd und unentwickelt, frei und verschieden war alles. Dies zeigt besonders die Geschichte des Hebräerbriefes (III § 7) und der Offenbarung (III § 8 f.), der Semler gerade im Gegensatz zu Bengel und Chr. A. Crusius, durchaus feind war; er wies sie dem Cerinth zu und focht ihre Kanonizität an[1]). Übrigens hat auch Lessing in seiner „historischen Einleitung in die Offenbarung Johannis", die sich im Nachlaß fand, gerade die Apokalypse als Beweis dafür verwertet, „wie planlos sich der Kanon des Neuen Testaments gebildet!"

Der Schluß aus alledem lautet bei Semler: „tout ce qui varie, est faux" (III 92); wenigstens kann es die Nachwelt nicht binden, da es selbst nur ungebundene Freiheit zeigt. Hier zeigt es sich, welche Bedeutung diese geschichtlichen Untersuchungen und zum Teil neuen Resultate Semlers in der Praxis hatten. Zog er doch selber aus dem geschichtlichen Befunde auf dem Gebiete des Alten, wie des Neuen Testamentes seine Schlüsse und folgerte aus der

[1]) Oeders Christlich freie Untersuchung über die sog. Offenbarung Johannis, 1769 mit Anmerkungen herausgeg. von Semler. Dazu im 1. Band der Abhdlg. von freier Unters., 2. Aufl. S. 173—315 die „Antwort auf die tübingische Vertheidigung der Göttlichkeit von dem Buche, so Apokalypsis genannt wird". Von seinem Schüler Stroth die anonyme Schrift über die Offenb. Joh. (Halle 1771). Vgl. auch Corrodi, Geschichte des Chiliasmus (Lpzg. 1781); das Interesse für die Apokryphen und die Religionsvergleichung hat C. von Semler überkommen.

Verschiedenheit der Urkirche und der Überlieferung sein eignes Recht, selber nach persönlichem Maßstab seinen Kanon feststellen zu können, womit der alte Begriff des Kanons, wie der Inspiration fiel. Seine Anschauung von der Stellung der kanonischen Schriften zueinander, wo die katholischen Briefe die Vermittlung zwischen den jüdischen resp. judenchristlichen Teilen und den freieren, pneumatischen Briefen des Paulus abgeben, ist übrigens eine Vorausnahme der Tübinger Forschungen des 19. Jahrhunderts.

5. Daß die bloß geschichtliche Betrachtung der Entwicklung zum Relativismus führt und kein Mittel zur Gewinnung eines positiven Ergebnisses bietet, sagt Semler selbst: „Alles Zeugnis der sogenannten jüdischen und christlichen Kirche ist für einen Forscher des Wahren in Absicht solcher Bücher, die von Gott herkommen sollen, zur eigenen Überzeugung ganz unzulänglich; er hört eine drei- oder vierfache Erzählung von einer und derselben Sache“ (I 39). Das ist der Schluß, der sich Semler aus der Betrachtung der Tradition und der Bildungsgeschichte des Kanons ergibt. Der Relativismus der Geschichte führt nicht zur Wahrheit, sondern nur zur Verwirrung. Entwirren muß das alles der Mensch der Gegenwart, den sein praktisches Bedürfnis allein durch den Irrgarten hindurchführen kann. Der Wert einer Sache kann nicht durch ihr Alter und ihre Ererbtheit festgestellt werden, überhaupt nicht bloß geschichtlich, — sondern praktisch durch den Nutzen, den sie gewährt. Nicht Alter, auch nicht Apostolizität beweisen und zwingen zum kirchlichen Gebrauch, sondern der wirkliche Wert für die Gegenwart entscheidet.

Semler will mit Freimut an diese ihm notwendig scheinende Untersuchung gehen. Er hält sie für eine echtprotestantische Aufgabe und erweist neben der durch die geschichtliche Überlieferung gesetzten Notwendigkeit einer Kritik auch das Recht der eignen Prüfung: „sollte ein Mensch darum, weil er unter Christen geboren und erzogen ist, in der Tat weiter keinen ehrlichen, rechtmäßigen Grund haben, den Inhalt solcher Bücher, die er als Kind und als Erwachsener lesen konnte, mit Anwendung seines eigenen Gewissens zu untersuchen? Konnten seine Eltern oder ersten Lehrer die würdigen und großen Leute geradezu sein, daß er auf ihr Wort

und auf ihre Gewohnheit oder Ordnung ihrer Vorstellungen und Gedanken ein für allemal sicher und gewiß genug wurde?" (I 3). In seinem „Gewissen" fühlt er Recht und Pflicht zur Kritik und protestiert gegen Theologen der Orthodoxie, wie Gerhard, Danhauer, Quenstädt, Turretin, Polanus usw., die das Recht bestritten und von der Pflicht erst recht schwiegen.

Als auf einen Zeugen protestantischer Freiheit beruft er sich auf den alten, freien Protestantismus (I 11 f.). Im zweiten Band (1772), der „von der Abwechselung der Lehrart über Inspiration und Kanon" handelt, zeigt er, daß er unter den protestantischen Theologen bei der Beantwortung der Frage, wie man sich von der Göttlichkeit der Schrift überzeugen könne, durchaus nicht allein steht. Er gibt eine Geschichte der wechselnden Lehranschauungen der protestantischen Theologen über diesen Punkt, und findet manchen, der mit ihm geht und, wie er, den „Geist der Prüfung und Unterscheidung dessen, was wichtig und nicht wichtig ist, in Ansehung des Endzwecks" (II 12) besitzt und anwendet. Er nennt die Helmstädter Theologen Horneius (de scriptura sacra, 1633) und den „vernünftigen und nachdenkenden" Calixt, der dafür gegen Calov und dessen „niedrigen orthodoxen Eigensinn" gestritten habe (II 9 ff.). Neben diesen stehen ihm von den Katholiken Quesnel, in England Richard Baxter, in Deutschland Spener und Bengel, der von der Schrift sagte: „nemini totum est necessarium; alium alia pars ad salutem ducit" (II, Vorrede S. 5). Vor allem beruft Semler sich auch auf Luther. In der Tat hatte Luther auf Grund zwar nicht historischer, aber dogmatischer Grundsätze nicht nur freie kritische Urteile über eine Reihe von kanonischen Schriften geäußert; er hatte auch einen Maßstab aufgestellt, dessen Anwendung recht gefährlich und weit werden und auch unter den „rechten gewissen Hauptbüchern" der Schrift, die er selber anerkannt wissen wollte, noch manche antasten konnte. Was Christum nicht treibe, das sei nicht apostolisch, wenngleich es St. Paulus und St. Petrus lehre, so sagte er. Er bezweifelte nicht, daß die betreffende Schrift von Paulus oder Petrus stamme, wie etwa gleichzeitig Carlstadt[1]),

[1]) 1520 im libellus de canonicis scripturis, wo er die Schriften summae et secundae dignitatis ausdrücklich schied von denen tertiae et

betonte aber, daß sie trotzdem nicht in den Kanon gehöre, falls sie nicht den spezifisch-christlichen Inhalt habe. Der alte Grundsatz: „Apostolisch" ist „kanonisch" ist hier fallen gelassen, und es wagt sich der freie, evangelisch-christliche Geist heran an die Kritik des durch die Geschichte überlieferten, festen Schriftenbestandes.

Semler nennt hier und da dasselbe Prinzip wie Luther. „Für uns, schreibt er I 103, für die Christen als Christen sind diese Bücher (scil. des A. T.), wenn nicht darauf gesehen wird, ob der Geist Christi in ihnen ist, keine Schriften, welche zum Lehrgrund der christlichen Religion gehören". Und zur Abweisung aller allegorischen Schriftauslegung, die den „Geist Christi" überall leicht hineinlegen zu können glaubt, fügt er hinzu: „Oder sollten deswegen die Christen den Inhalt dieser Bücher durch ihre zugesetzten Gedanken edler und würdiger machen, um sie in bessern Vorstellungen als vom hlg. Geist eingegebene von nun an unter sich, unter allen Christen zu behalten und ebenso einzuführen?"

Im einzelnen aber war Semler dieser streng christliche Maßstab nicht deutlich und sicher genug. Er wählte dem Geist der Zeit entsprechend eine rein praktische Norm der Kritik. Um Werturteile über den geschichtlich gewordenen Kanon war es ihm zu tun. Dessen Wert aber hing von dem erweisbaren Nutzen für alle Christen der Gegenwart ab. Den praktischen Nutzen bei allen Schriften zu erforschen, war die neue Aufgabe, die Semler der Kritik stellte. Diese Norm sagte ihm deutlicher, was er wollte, als die Formel vom Geist Christi, die viele gern als Theorie annahmen, ohne ihre Tragweite zu erkennen und sie durchzuführen. Luther hatte es nicht konsequent getan; seine Kirche hatte es vollends vergessen und sich bis hin zum Pietismus mit kleiner Kritik und meist mit der Prüfung und Besserung des Textes begnügt, indem man sich da die noch recht bescheidene Aufgabe stellte, die griechischen und hebräischen Quellen mit Luthers Übersetzung zu vergleichen;

infimae auctoritatis; dazu rechnete er die 7 Antilegomenen, in betreff deren Ursprung auch Chemnitz geschichtliche Zweifel äußerte und betonte, die Kirche vermöge nicht ex dubiis certa zu machen. Vgl. B. Weiß, a. a. O. S. 110. Zur Kanonskritik der Orthodoxie vgl. H. Schmid, Dogmatik der ev.-luth. K.[7], S. 54 ff.

ſo in Halle Aug. H. Francke oder Joh. Heinr. Michaelis[1]). Da war Semler in Wahrheit der Erſte, der eine eigentliche **Wertkritik** des Kanons unternahm. Der jüngere Michaelis warf ihm zwar vor, er redete mit Unrecht ſo, als hätte er Theologen des vorigen Jahrhunderts vor ſich, während doch die Wolffianiſchen Theologen freier ſtänden und die Engländer oft genug ähnliche Grundſätze vertreten hätten. Michaelis denkt wohl an Edmund Laws considerations, Richard Prices dissertations u. a.; Semler bekennt ſie nicht geleſen zu haben (II 543 f.); dabei ſpricht er der antideiſtiſchen Literatur hinſichtlich der freieren Forſchung jeden Vorzug ab (III 491 f.). Betreffs der Deutſchen aber bemerkt er mit Recht, daß auch der Wolffianismus bisher nicht zur freien Unterſuchung des Kanons geführt habe (III 488, 498). In der Tat kann man an dem Widerſpruch der vielen Rezenſionen[2]) und

[1]) Vgl. die Vorleſungs-Verzeichniſſe bei Schrader a. a. O. II, S. 372. 375. 377.

[2]) Eine von Semler ſelbſt ſehr beachtete, wenn auch getadelte Rez. ſchrieb Michaelis in der Oriental. u. Exeget. Biblioth., III S. 26 ff., ebenda vorher über Semlers Paraphraſis des Johannesevang.; beide beantwortete S. in Bd. 3, S. 471—554. Sehr anerkennenswert nach Semlers Urteil, Bd. 3, Vorrede S. 27 ff., rezenſierte ihn Erneſti in ſeiner Neueſten Theol. Biblioth. II 5, S. 429 ff. und forderte, den ganzen Satz vom Kanon aus der Dogmatik in die Kirchengeſchichte einzuſtellen.

Daneben beſonders die der Göttinger Anzeigen 1771 im 97. Stück, beantwortet in Bd. 2, S. 237—395, und die der Jenaiſchen Zeitungen von gelehrten Sachen 1772 im 3. Stück S. 21—32, beantwortet in Bd. 2, S. 395 bis 521.

Des Wittenbergers Schmid Disputation gegen ihn beantwortet Semler ebenda S. 547—570, das Lübeckiſche Sendſchreiben in Bd. 3, S. 190—312, ebenda S. 433—471 die Rezenſion aus der auserleſenen Bibliothek der neuen deutſch. Literatur II 597 ff.

Der 1. Band (2. Aufl.) enthält noch eine Beantwortung der Tübingiſchen Verteidigung der Apokalypſe durch Kanzler Reuß, S. 173—315, wo Semler, wie ſchon im Text des 1. Bandes (S. 171), die tübingiſche Gelehrſamkeit nicht hochſchätzt, da ſeit Bengels Zeiten dort das αυτος εφη gelte.

S. 315 ff. folgt eine ſcharfe Polemik gegen Goeze in Hamburg, der in zwei nichtsſagenden Bogen Semler beſchuldigt hatte, daß er die Kirchenväter zu kurz zitiere und das Chriſtentum reformieren wolle!

Im 2. Band ſtehen einzelne Briefe an Semler und die Antwort an den Hamburg. Korreſpondenten 1771, Nr. 64 f., 163 f., der für Semler eingetreten war (Bd. II 570—608, Fortſetz. Bd. III 554—567).

Gegenschriften[1]) und der Polemik selbst eines Lessings ersehen, daß Semlers Tat etwas Neues und Unerhörtes, eben eine Tat war. Bisher sah man meist Fertiges; er wies nicht nur auf das Werden hin und zeichnete die Entwicklung, sondern wagte unabhängig von der historischen Kritik auch eine einschneidende, praktische Kritik. Bis dahin waren es die alten Thesen von der Inspiration, die immer wieder erwiesen wurden, und niemand ging vom Allgemeinen und Fertigen auf das Besondere und Einzelne zurück. Semler hat Fragen gebracht, Probleme gezeigt und den deutschen Theologen, deren „schleppenden Charakter" er tadelt, ins Gedächtnis gerufen, daß erst das Besondere geprüft sein will, ehe man für das Ganze den alten Glorienschein als berechtigt festhalten kann, — vielmehr daß eben dann auf Grund des geschichtlich erweisbaren Sachverhalts dieser Schein in vielem dahinfalle und das Alte und Neue Testament nur zu werten sei als Entwicklungsglied innerhalb einer fortschreitenden und nie endenden Entwicklung.

Semler hat auf dem Gebiet der biblischen Einleitung in Einzelforschung weniger gearbeitet und, wo er forschte, mehr als Historiker die Berichte der Alten über die einzelnen Schriften und nicht exegetisch die Aussagen der Schriften über sich selbst berücksichtigt. Aber auch so war sein Same fruchtbringend. Die Hauptsache war ihm offenbar hier nicht die historische Kritik, sondern das praktische Werturteil, das er über die Teile des Alten und Neuen Testaments fällte.

B. Der Offenbarungswert des Alten Testaments.

Für die Orthodoxie war der Kanon eine einheitliche Größe, und die eine Lehre von seinem göttlichen Werte galt für alle seine Teile in derselben Weise. Man kannte die Gegeneinanderstellung des Alten und Neuen Testamentes nicht. Das Alte Testament blieb, wozu es das alte Christentum schon gemacht hatte, ein christliches Buch. Man sah keine Entwicklung: „Externa variant, interna manent", so hatte Luther gedacht. Und Calvin sprach

[1]) Semler widerlegt von diesen die „Gedanken von der freien Unters. des Kanon", Frankfurt 1772, in Bd. 3, S. 313—434.

denſelben Gedanken aus: „in eo elucet Dei constantia, quod eandem omnibus saeculis doctrinam tradidit“[1]). So dachte die Orthodoxie, zumal ſeitdem Joh. Agricola im antinomiſtiſchen Streit die ketzeriſche Theſe vertrat, daß Moſes ein Geſetzgeber in ſeinem Volke, nicht aber für alle Menſchen geweſen ſei, — eine Einſicht, der Luther ſelber noch 1525 in dem Unterricht, wie Moſes von den Chriſten zu leſen, folgte, um gegen die Schwarmgeiſter, die Moſes laſen, aufzutreten. Die orthodoxe Anſicht tritt uns bei Spanheim entgegen, deſſen disputationes anabaptisticae (Genf, 1653) Semler Anlaß zum Widerſpruch gaben: ecclesiae orthodoxae docent, Vet. Test. scripturam ad Christianos aeque pertinere ac libros Testamenti Novi; et ex utrisque tum fidei dogmata, tum vitae, instituta petenda simul ac probanda esse, — wobei Semler aus dem Wort ecclesia folgert, daß die Vorſchrift für den „öffentlichen kirchlichen Lehrſtand in der äußerlichen Geſellſchaft“, nicht aber allgemein für alle Chriſten gelte (Lebensb. II 138 ff.).

Der Pietismus, der ſich nicht geſchichtlich, ſondern aus praktiſchem Intereſſe mit der Schrift beſchäftigte, arbeitete inſofern der kommenden Kritik in die Hand, als er den verſchiedenen erbaulichen Wert wie der Kirchenlehren, ſo der einzelnen Schriften betonte und ſo prinzipiell mit der Theorie der Gleichwertigkeit aller Schriften brach. Aber auch ihm ſtanden A. T. und N. T. ziemlich auf derſelben Linie der Offenbarung. Die religionsgeſchichtliche Frage exiſtierte da nicht.

1. Dennoch hatte ſie ſchon hundert Jahre früher Hugo Grotius aufgeworfen[2]). Er war von den Theologen ſeiner Zeit genug dafür verketzert worden. Abr. Calov in Wittenberg, der in ſeine Biblia V. et N. T. illustrata (ed. 1, 1672; ed. 2, 1719) den ganzen H. Gr. Annotata ad Vetus Testamentum aufgenommen hatte, um ihn vollſtändig widerlegen zu können, wirft ihm zunächſt ſeine „ethnicorum scriptorum intempestiva collatio“ vor (tom. I, prol. p. 18, ed. 2), ſeine Vergleichung und Vermengung des

[1]) Marti, Geſch. d. israel. Rel., S. 8.

[2]) Kuenen, Geſ. Abhandl., S. 161 ff.: „H. Gr. als Ausleger des A. T.“

heiligen Göttlichen mit dem heidniſch Profanen; Grotius hatte daraus Parallelen zum A. T. anzugeben gewagt, ohne doch in Wirklichkeit dem einzigarten Wert des A. T. im Vergleich zu jenen außerbibliſchen Schriften zu nahe zu treten; er gibt jene analoga nur als Dinge, „quae aliquid lucis adferent ad intelligendam legem et prophetas“ (Epistolae p. 636 an G. J. Voſſius, vgl. Kuenen a. a. O. S. 169). Nennt ihn Carpzov[1]) mit Bezug darauf tadelnd „profanus ille Scripturarum interpres“, ſo verdiente ſich Grotius andererſeits durch ſeine Betonung des Nationalen im A. T. den Spottnamen: „Grotius judaizans“! und das nicht nur, weil er die Arbeit der jüdiſchen Schriftausleger eifrig benutzt hat und die allegoriſchen Exegeſen der Rabbinen ebenſo mitteilt, wie die der Kirchenväter; ſondern mehr noch nahm man es ihm übel, daß er den nationalen Charakter des A. T. und beſonders auch der altteſtamentlichen Prophetie[2]), mit der man erſt recht eine Ausnahme machen zu können glaubte, energiſch geltend machte. Kuenen (S. 181) bemerkt mit Recht dazu: „Wenn das judaizare heißen ſoll, iſt die geſamte neuere Exegeſe ‚judaizans‘ geworden.“ Denn das war ſeine Tat, die bis heute fortwirkt. Allerdings kennt Grotius, durch die altteſtamentlichen Zitate im Neuen Teſtament veranlaßt, auch noch einen zweiten Sinn, den sensus sublimior, den er μυστικως in den Propheten und Pſalmen findet neben dem eigentlichen sensus primarius, und ſchließt ſich, indem er das zunächſt auf Israel Bezügliche als Typen für die neuteſtamentliche Gemeinde wertet, den Alten an, die freilich den zweiten als den eigentlichen Sinn und ſo das A. T. ganz als chriſtliches Buch werteten.

H. Grotius hat nicht ſofort gewirkt. Aber ſeine Saat ging doch auf[3]). Die Engländer griffen zunächſt auf ihn zurück, wie überhaupt zwiſchen den engliſchen Deiſten und den niederländiſchen Theologen Zuſammenhänge beſtehen. Die erſte vollſtändige Ausgabe von Herberts de religione Gentilium wurde 1663 von

[1]) Introductio ad libros canonicos V. T. omnes, Lpz., ed. 2, 1731, I 104, vgl. III 203.

[2]) Vgl. dazu Kuenen a. a. O. S. 176 ff. 185 f.

[3]) Kuenen a. a. O. S. 182 f.; auch Lechler a. a. O. S. 36. 274. 283 f. 341.

Iſaak Voß in Amſterdam beſorgt. Andererſeits iſt Wilhelms von Surenhuyſen Traktat über die rabbiniſche Auslegungsmethode der Apoſtel[1]) eine wertvolle Vorſtudie geweſen für Collins Studien über den Weisſagungsbeweis. Collins benutzt nun wie Tindal auch Grotius, der in dieſer Zeit energiſcher nachwirkt. Samuel Moody (annotationes in V. et N. T. juxta ed. Amstel. anno 1679 in compendium redactae, London) gab ihn 1727 im Auszug heraus, und Samuel Humphrey verwertete ihn in ſeinen „Sacred books of the Old Test." 1735. Als aber in Deutſchland G. J. L. Vogel und nach deſſen Tode J. C. Döderlein eine neue Ausgabe veranſtalteten[2]), war ſeine Hauptthеſe ſchon energiſcher vertreten worden durch Semler, der ſie noch verſchärfte und auf Grund geſchichtlicher Exegeſe gegen Grotius den praktiſchen Unwert des A. T. für den Chriſten verteidigte. In ſeinem Sinne bemühte ſich Ammon (Entwurf einer reinen bibl. Theologie, 1792, Erlangen), die Grundlagen der vernünftigen Religionslehre aus der Schrift auch des Alten Teſtaments herauszuziehen.

2. Semler hat den größten Teil des erſten Bandes ſeiner „Abhandlung von freier Unterſuchung des Kanons" dem Alten Teſtamente gewidmet. Deſſen Inferiorität zu erweiſen, iſt ihm am meiſten angelegen, da hier die Geſchichte des Alten Teſtaments in der Kirche am ſtärkſten dazu geführt hatte, ihm Werte beizulegen, die es nicht hatte, und ſeine urſprüngliche Bedeutung als Kanon der Juden gänzlich zu verwiſchen. Es handelt ſich bei Semler nicht um den Offenbarungscharakter und die Göttlichkeit des Alten Teſtamentes an ſich, ſondern um ſeinen Offenbarungswert für den Chriſten. Und da iſt ſeine Theſe: „wer Chriſti Lehre kennen gelernt hatte, dem brauchte man (es) gar nicht aufzulegen", und es iſt hinſichtlich der chriſtlichen Lehrwahrheiten Unfug, „ſolche Wahrheiten gerade aus dieſen Büchern der Juden erſt zu lernen und zu kennen" (I 64). Wie können Chriſten von Juden lernen, „welche doch in der moraliſchen Übung und Fertigkeit ihnen, dieſen

[1]) Tractatus, in quo secundum veterum theologorum hebraeorum formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca ex V. T. in N. T. allegata; 1713, Amſterdam.

[2]) H. Gr. Annotationes in Vet. Foedus etc. (Halle I 1775, II u. III 1776.)

Christen, so wenig schon beikommen, daß sie vielmehr noch Unmündige heißen müssen, solange sie die christliche Lehre nicht annahmen?" (I 31 f.).

Das Alte Testament enthält alte Urkunden und schriftliche Denkmale der jüdischen Nation, und die nationalen Begebenheiten jener Bücher sind und bleiben „gemeine menschliche Veränderungen", die „keine neue Offenbarung in sich bergen" (I 32). Soll man trotzdem „diesen Inhalt als göttlich und viel würdiger ansehen, als die Erzählung der Historien und besondern Begebenheiten bei andern Völkern?" (I 33). Die Juden selber „wissen es, daß diese Bücher zu ihrer Nationalgeschichte gehören"; sie wollen diese und dergleichen Bücher für sich behalten, „weil sie sich dadurch von den Gojim, die des Glücks von Gott nicht wert geachtet worden, unterscheiden" (I 102).

Gilt dies in erster Linie für die historischen Partien des Alten Testaments, so steht es mit den moralischen Anweisungen, die andere Schriften enthalten, nicht anders. Das Alte Testament und überhaupt die Geschichte der Juden muß hineingestellt werden in den Lauf der allgemeinen Kultur- und Religionsgeschichte, damit man den Wert erkennt und sieht, daß die Schriften im Grunde eine „geringe unvollkommene Religion" und Kultur enthalten (I 59). Es sind nur „Anfangsgründe", und Christen „sind über sie gleichsam hinausgewachsen und lassen sie andern unfähigern Anfängern, zu denen sie nicht mehr gehören" (I 45).

Semler bemüht sich, den Unterschied der jüdischen und christlichen Religion festzulegen, obwohl er nur allgemeine Namen dafür gebraucht. Schon der Universalismus des Christentums, dem gegenüber das Alte Testament und seine Weltanschauung als national beschränkt, durch Judenhaß und -neid eingeengt (I 60. 102. 143), als „klein" von Geist (I 144) und darum unfrei und unmoralisch (I 35) erscheint, läßt die christliche Weltanschauung als die vollkommenere erscheinen. Dieser universale Charakter der Religion ist für Semler geradezu der oberste Maßstab; was wahr und gut ist, muß kosmopolitisch sein. Schon der Anspruch, es zu sein, ist ein Vorzug gegenüber der jüdischen Religion (I 117), die national bleiben und Zäune und Wände aufrichten will (I 143), wie denn Jahwe „bei den meisten Juden nur Nationalgott ist". Und zwei-

tens mangelt der jüdischen Religion das sittliche Moment: „wenn auch Moses selbst von einer Unsterblichkeit wußte, so doch nicht die Masse der Juden; die meisten von ihnen haben nur eine zeremonielle Religion", die außerdem nicht originell jüdisch sei, sondern aus Ägypten stamme[1]). Semler schließt sich hier der These Spencers an.

Der Wert des Alten Testamentes geht nun daraus genügend hervor, „daß die jüdische Religion nur nach der schlechten Fähigkeit des Volkes ehedem eingerichtet, nun aber der Weg und das Reich Gottes viel besser bekannt gemacht werde" (I 145). Semler beruft sich dafür auf „die Hauptlehre Jesu und seiner Apostel" und denkt wohl an Stellen wie Mt. 19, 8 Mc. 10, 5, wo Jesus mosaische Gesetzesanweisungen begründet durch die „Herzenshärtigkeit" der Juden. „Die Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit eines jeden Menschen" kann also nicht mehr „an diese jüdischen Bücher", besonders Moses, Ruth, Esra, Nehemia, Esther, Chronik, Hohelied gebunden sein, ebensowenig wie „an die echte Abstammung von ihren Vorfahren, an welche diese Bücher gerichtet sind" (I 144 f.). „Eine so uneingeschränkte Hochachtung gegen alle Bücher" des A. T. nennt Semler geradezu „für Christen unanständig" (I 142).

Selbst Schriften, wie die der Propheten und die Psalmen, werden nur durch Eintragung für christlicher gehalten, als sie in Wahrheit sind. Ihr Messiasgedanke zumal ist nicht im mindesten christlich; der Messias ist sogar im ganzen A. T. ein individuum vagum, das sich ein jeder anders dachte (freiere theol. Lehrart S. 175. 398 u. a.). Semler weist (I 144) für die richtige Deutung und Wertung aller alttestamentlichen Schriften, ohne die Methode der Allegorie, darauf hin, „wie wenig die Juden, so den kleinen Geist des Judentums behalten, den Geist Christi und einer allgemeinen Religion darin so finden, daß sie einer andern gemeinschaftlichen Religion Platz geben wollten". „Die christliche Religion, sagt er I 143 zusammenfassend, hat einen Inbegriff und Inhalt von Wahrheiten, welche man nicht geradehin in allen diesen Büchern voraussetzen kann, weil die christliche Religion für alle Menschen ist, die jüdische nur partikulär . . . ; daher hat sie auch müssen aufgehoben werden,

[1]) Vgl. Genaueres im „Versuch einer freieren theol. Lehrart", S. 100 ff. 263—266. Auch „de argumentis pro anima immortalitate in V. T."

um der christlichen allgemeinen Religion Platz zu machen, welche auch ganz andre Bücher zu ihrer Quelle und Beweise hat und ein ganz neuer Bund oder vollkommenere Religionsordnung für alle Menschen heißet" (I 143).

3. Semlers These vom jüdisch-nationalen Charakter des Alten Testaments war nicht völlig neu. Aber sie war aus dem Munde eines Theologen und Universitätslehrers zu dieser Zeit in Deutschland noch unerhört. In England hatte Morgan, der extreme Pauliner, der in Paulus den ersten Freidenker sah, der moderne Marcion, wie ihn Lechler (a. a. O. S. 387) mit Recht nennt, eine Kontroverse angeregt, in der dann als berühmteste Widerlegung die auch Lessing bekannte und in Deutschland viel gelesene Schrift William Warburtons, „the divine legation of Moses" 1738 ff. erschien. In „the Moral Philosopher, in a dialogue between Philalethes, a christian Deist, and Theophanes, a christian Jew" (London 1737 ff.), wo schon der Untertitel und die Charakteristik der beiden Sprecher bezeichnend ist für die Stellung des Verfassers, klingen die Thesen noch schroffer als bei Semler. Morgan verwirft die typische Auslegung der Weissagungen und zerreißt so den christlichen Schein, den man in diesem durch Whiston, Collins u. a. angeregten, seit 1724 geführten Streit dem A. T. lassen wollte. Er kritisiert den Mosaismus wegen seines Zusammenhangs mit dem ägyptischen Kult, auch das Moralgesetz wegen der fehlenden Unsterblichkeitslehre. Er nennt Jahwe, den Gott Israels, „their national tutelar" (III 315) und spricht von ihm wie Marcion und Apelles vom Demiurgen. Der Ton, in dem er die Inferiorität des A. T. verkündete, war auch in England neu, obwohl man dort mehr als in Deutschland an Kritik gewöhnt war und durch Hobbes schon von der nichtmosaischen Abfassung des Pentateuch, durch Collins von der Unechtheit des Buches Daniel u. a. überzeugt war.[1]) Die Gesamtansicht des A. T. hat dort vor Morgan, wie in Deutschland vor Semler niemand so schroff kritisiert. Freilich entsprachen hier wie dort der Maßstab und der Standpunkt des Kritikers durchaus der Zeit.

[1]) Vgl. Lechler a. a. O. S. 87_4. 283_1. 370 ff.

Es ist ein Kennzeichen dieser Epoche des Rationalismus, daß man die geschichtliche, wenn auch relative Bedeutung der einzelnen Zeiten und ihrer Produkte nicht festzustellen vermochte, sondern sich begnügte, von ganz subjektivem Standpunkte aus geringschätzig das Alte zu kritisieren und in Bausch und Bogen zu verwerfen, soweit man es nicht für „vernünftig" hielt. Ausschließlich vom Umfang der eigenen Kenntnisse und Fähigkeiten aus beurteilte man die alten Zeiten und glaubte in der Beurteilung der Quellen und Urkunden der Religion doppelt scharf sehen zu müssen, weil diese eben mit dem Anspruch ewiger und allgemeiner Geltung auch an die Gegenwart herantreten.

In diesem Sinne beschäftigte sich Reimarus in dem 4., von Lessing herausgegebenen, Fragment mit der „Göttlichkeit" des Alten Testaments und verfocht die These, „daß die Bücher A. T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren".

Gott, Tugend, Unsterblichkeit — dies Dreigestirn der Aufklärungstheologen und ihrer natürlichen Religion strahlt uns gleich im einleitenden Satze entgegen (Hempel, XV S. 189), wo der Fragmentist uns sagt, was er als „übernatürliche seligmachende Religion" auffaßt, und welchen Anforderungen sie genügen muß. Sie ist eine Religion, „welche vor allen Dingen eine Erkenntnis von der Unsterblichkeit der Seelen, von der Belohnung und Bestrafung unserer Handlungen in einem zukünftigen ewigen Leben, von der Vereinigung frommer Seelen mit Gott zu einer immer größern Verherrlichung und Seligkeit erfordert und zum Grunde legen muß". „Diese wichtigen Sätze" machen „den vornehmsten Zweck der Religion" aus.

Von hier aus betrachtet kann das A. T. die Probe nicht bestehen und nicht als göttliche Offenbarung gelten. Erst im Zeitalter des Nomismus nach der babylonischen und persischen Gefangenschaft, deren Einfluß auf die jüdische Religion stark betont wird (S. 217 f.), haben die Pharisäer es versucht, „nun zuerst eine Religion daraus zu machen, was bisher noch keiner Religion ähnlich gesehen, wenn sie nur nicht durch andere törichte Zusätze alles wieder verdorben und die ganze Religion zu einer scheinheiligen Heuchelei gemacht hätten" (S. 220).

Erst damals nämlich kam die Unsterblichkeitsidee in Israel

auf; bis dahin fehlte sie. Entweder ist sie nur nicht gelehrt und erwähnt, obwohl doch Moses und die Priester bei weitem nicht so vergeblich gearbeitet hätten, wenn sie einen andern Beweggrund als den „bloß von leiblichen Strafen und Belohnungen dieses Lebens" hergenommen hätten (S. 190—193), und wiewohl Moses auch all jene gottesdienstlichen Dinge als μυστηρια wie die Heiden, d. h. als auf „himmlische und ewige Dinge" deutend hätte lehren müssen, um sie, wie er doch will, als „weise und verständig" vorzustellen (S. 193—194). Auch hätte er drittens „die Israeliten dadurch beherzt machen können, wider ihre Feinde zu streiten"; aber sie „wollen ihr Leben, in dessen Grenzen nämlich Moses alle Belohnung eingeschränkt hatte, nicht daran wagen" (S. 194—196). Reimarus kommt dann auf den israelitischen Gedanken der Theodicee, nach dem doch „die ganze Komödie der menschlichen Begebenheiten in diesem Leben beschlossen" wird (S. 196), und erwägt die Worte von Sterbenden und anderen, die die Unsterblichkeitslehre auch nicht berücksichtigen (S. 196—198).

Aber daneben gibt es nun zweitens Stellen, wo sie direkt geleugnet wird, wie denn die ganze alttestamentliche Anthropologie nichts anderes erwarten läßt (S. 198—199). Die Gedanken der Sterbenden (S. 200), der Psalmisten und der salomonischen Schriften sind nur die Konsequenz der zugrunde liegenden Anschauung vom Menschen. „Es klingt alles vollkommen heidnisch" (S. 200—203).

Den dritten Teil des Fragments füllt die exegetische und philologische Betrachtung der Worte, die immer wieder als Beweise für die Unsterblichkeitslehre im A. T. vorgebracht werden, Gen. 1, 26; 49, 18; Ps. 16, 10; 49, 16; Hiob 19, 25 u. a., und der Eliasgeschichte nebst den Totenerweckungen des A. T. (S. 203—217), wo zu Anfang ausdrücklich gefordert wird, erstens die Meinung der Schreiber des N. T. eine Weile beiseite zu setzen, um uns nicht einer petitio principii schuldig zu machen, und zweitens auf den Grundtext zurückzugehen (S. 203).

Die These, daß die Unsterblichkeitslehre der biblisch-alttestamentlichen Tradition fremd ist, wird zum Schluß noch (S. 218 ff.) durch zwei spätere geschichtliche Zeugnisse erhärtet. Erstens hätten die Pharisäer genau gewußt, daß jene Lehre eben unterscheidende Lehre ihrer Sekte war, weswegen die Sadduzäer trotz ihres anders-

artigen Glaubens „öffentlich geduldet und nicht für Ketzer erklärt und aus der Synagoge gestoßen" wurden, vielmehr die vornehmste Partei unter den Juden ausmachten. Und zweitens lehrt auch die Unterredung Jesu mit den Sadduzäern, Mt. 22, 32, daß man die Unsterblichkeit der Seelen aus dem A. T. bloß auf diese künstliche Weise herausbringen könne, d. h. nur allegorisch, mystisch, symbolisch, kabbalistisch, „welches eine Kunst ist, aus Allen Alles zu machen" (S. 220). Reimarus erinnert an die Beschreibung der Auslegungskünste der Theologen in Jonathan Swifts tale of a tub, wo neben dem Lutheraner Martin und Johann, dem Kalviniſten, es Peter als Katholik am besten versteht, dem Testament seines Vaters eine wächserne Nase zu drehen und herauszulesen, was er selber mit Eifer hineingelesen hatte.

4. Soweit der geschichtliche und biblisch-theologische Stoff, der in Reimarus' Fragment verarbeitet ist. Was Semler mit allgemeinen Worten immer wieder betont, die Mangelhaftigkeit des A. T., verglichen mit der christlichen Erkenntnis, ist hier an einer einzelnen, der hauptsächlichsten „Lehre der Religion" nicht ohne Scharfsinn und mit Genauigkeit durchgeführt; und womit Lessing seinen „Gegensatz" zum 3. Fragment, auch einem alttestamentlichen vom „Durchzug der Israeliten durchs Rote Meer", einleitet, das gilt auch von dieser wie allen Arbeiten des Reimarus, der jeden Einwurf „so gründlich, so ausführlich, allen Ausflüchten so vorbeugend" macht wie selten einer zuvor. „Und nun versuche man, fügt Lessing, zur Apologie auffordernd, hinzu, wieviel die Antworten eines Clericus, eines Calmet, eines Saurin, eines Lilienthal dagegen verschlagen ... Notwendig wird der Orthodoxe also ganz auf etwas Neues denken müssen, wenn er sich auf seinem Posten nicht zu behaupten weiß und seiner Sache doch nichts vergeben will".

In einer Hinsicht war Lessing mit den radikalen Resultaten Reimars wie mit Semlers wenig schonender Kritik einverstanden. Er spricht das in einem Brief an Mendelssohn (9. Jan. 1771) aus, der dem Fragmentisten Ungerechtigkeit in der Kritik der Patriarchen und Propheten vorgeworfen und mehr Berücksichtigung der allgemeinen Zeitumstände gefordert hatte. Ihm erwiderte nun Lessing: „Zwar ist Ihre Anmerkung sehr gegründet, daß man bei

Beurteilung gewisser Charaktere und Handlungen das Maß der Einsicht und des moralischen Gefühles mit in Betrachtung ziehen müsse, welches den Zeiten zukomme, in die sie fallen. Allein doch wohl nur bei solchen Charakteren und Handlungen, die weiter nichts sein sollen als Charaktere und Handlungen bloßer Menschen? Und sollen das die sein, von welchen bei dem Ungenannten die Rede ist? . . . Sind Patriarchen und Propheten Leute, zu denen wir uns herablassen sollen? Sie sollen vielmehr die erhabensten Muster der Tugend sein, und die geringste ihrer Handlungen soll in Absicht auf eine gewisse göttliche Ökonomie für uns aufgezeichnet sein." So hatte das Urteil der Kirche über die gegenwärtige Bedeutung jener alttestamentlichen Partien das radikale Vorgehen Semlers und Reimarus' verschuldet und dem Apologeten die Aufgabe erschwert. Es mußte ein Apologet kommen, der rein geschichtlich den Offenbarungscharakter der jüdischen Religion prüfte und doch den kanonischen Wert des Alten Testaments für Christen zu verwerfen wagte, der also konservativ und radikal zugleich war.

So wenig auch Lessing zu sagen vermag gegen den theologisch-exegetischen Befund, ebensoviel läßt sich gegen die Folgerung sagen, die die alttestamentliche Religion bezeichnet „als eine schlechte und niederträchtige Religion, welche kaum mehr den Schein einer Religion behaupten kann" und keine göttliche Offenbarung gewährt (S. 190).

Es war die deistische These, die Reimarus vertrat, und mit deren allgemeinem Resultat auch Semler unbedingt einverstanden war, obwohl er in seiner „Beantwortung der Fragmente" (1779, S. 1 ff.) betreffs der Unsterblichkeitslehre sowohl deren hohe prinzipielle Schätzung für die Religion bestreitet, wie den exegetischen Befund. Er findet in der Paradiesesgeschichte, in der Vorstellung von der Scheol, in Dan. 12, 2, Ezech. 37 u. a. die Idee eines unaufhörlichen Lebens. Er führt auch hier eine an sich wertvolle, nur von ihm oft übertriebene These ins Feld, „daß der Keim von manchen erst nachher entwickelten Ideen schon aus sehr alten Zeiten herkommen kann, aus welchem nachher viele ziemlich klare Ideen von Belohnung und Bestrafung nach dem Tode entstanden sind, welche wir in den sogenannten apokryphischen Büchern finden". Durch diese heute mehr zur Geltung gekommene Traditionshypothese,

die Semler schon entdeckt hat, sucht er voreilige Schlüsse abzuweisen, wenn es gilt, aus den älteren schriftlichen Urkunden das Wesen der israelitischen Religion festzustellen. Seine radikalere Stellung zum A. T. in der „freien Untersuchung" kommt daher, daß er dort nicht die Frage nach der geschichtlichen Art der alttestamentlichen Religion in erster Linie beantworten, sondern den bleibenden Wert des alttestamentlichen Kanons für die doch höhere christliche Religion prüfen wollte. Dachte er in jener geschichtlichen Frage konservativer und bedächtiger als Reimarus, so trat er in der praktischen Frage auf die Seite seiner radikalen Verwerfung. Freilich erinnert er R. (S. 12) daran, daß das Alte Testament, was er selbst nie bestritten hatte, nicht allein die minderwertigeren Gesetze enthalte, sondern daneben die „geistvollen" Psalmen, deren Verfasser „innere eigne Privatreligion" und ganz andere Ideen an den Tag legen, als man bloß zur „äußerlichen Landesreligion" gebrauchte.

Jene radikale deistische These hatte übrigens kurz zuvor William Warburton gerade bezüglich der viel umstrittenen Unsterblichkeitsidee, wenn auch auf falsche, weil zu weitgehende Weise[1]), zu entkräften versucht. Seine „divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious Deist" 1738 wollte die göttliche Leitung des israelitischen Volkes gerade daran erweisen, daß dieses Volk, eben wegen der unmittelbaren göttlichen Regierung, ohne die einem gewöhnlichen Staate notwendige Unsterblichkeitsidee auskommen konnte! Semler las auch aus diesem Buche als die Hauptsache nur heraus, daß die Unsterblichkeitsidee nicht das Wesen einer Religion ausmache und daher zur Prüfung ungeeignet sei.

Lessings Gegensatz gegen Reimarus ist prinzipieller. Er gibt alle Thesen zu und teilt alle Voraussetzungen und leugnet doch alle Folgen. Reimarus war nicht nur durch seine a priori bestehende Meinung vom Wesen einer übernatürlichen seligmachenden Religion zu seinem Schluß verführt. Er war wohl, wie Semler auch, durch energischere Durchführung eines Vergleichs der jüdischen mit den heidnischen Religionen, aus denen schon

[1]) Lessings Rezension 30. Nov. 1751 bei Hempel XVII, S. 32 f. Vgl. Erziehung d. M. § 24 f.

Grotius Parallelen gesammelt hatte, irregeführt worden. Die neuen Blicke, die er tat, hätten jene falsche, fixe Idee erweichen müssen; aber sie brachten eher Verwirrung als Aufklärung.

Semler spricht selten in der vorliegenden „freien Untersuchung" von diesen religionsgeschichtlichen Fragen. Wo er Juden und Heiden nebeneinander stellt, ziehen erstere den kürzeren, und er begreift es nicht, daß der Christ gerade die Schriften „der wirklich sehr unfähigen und unkultivierten Juden" festhalten soll, „die nicht einmal recht mit manchen redlichen Griechen und Römern verglichen werden können" (I 89 f.); andererseits freilich nennt er auch die heidnische „abergläubische Gewohnheit, unter selbstgemachten Gestalten sich die Gottheit viel zu klein und unwürdig vorzustellen", „eine schlechtere äußerliche Religion" (I 56).

Es fehlt hier etwas, wie bei Reimarus, der auch die babylonische wie die persische Religion berücksichtigt, auf das Mysterienwesen hinweist zum Vergleich mit den jüdischen Kultussatzungen (S. 193 f.) und ausdrücklich die „ziemlich gesunde und reine Gottesgelahrtheit" der alten Perser hervorhebt, durch die erst „Gottesgelahrtheit" und „Weltweisheit" bei den nachexilischen Juden angeregt wurde. Es fehlt der rechte Einblick in die Geschichte und ihre Entwicklung; der erweiterte Blick scheint noch verwirrt und sieht noch nicht klar und unparteiisch. Semler wendet sich energisch (I 75) gegen die Orthodoxen, die „so viel von näherer Offenbarung reden und dieselbe ganz allein den Juden und Christen zueignen"; er verwirft Augustins Standpunkt, daß die Heiden ohne weiteres Kinder der Hölle und der ewigen Verdammnis seien als eine „entsetzliche, ungeheure Lehre". Er erweitert damit, auch unter Hinweis auf die apologetische Lehre vom λογος ενσπαρτος bei den Heiden (I 74 A.), den Begriff der Offenbarung so, daß er die Grundlage einer objektiven religionsgeschichtlichen Würdigung aller Religionen hätte werden können.

Semler weiß ferner, daß jede Religion vom Volkstum abhängig ist, und daß das Religiöse die „Nationalsprache" (I 76) und den „Idiotismus der Denkungsart" des betreffenden Volkes „zum Unterschied von andern Völkern" hat (I 78). Er kennt auch die verschiedene Höhenlage der „Stufen solcher eingegebenen oder mitgeteilten Vorstellungen" und weist für sie auf Hebr. 1, 1, πολυμερως und πολυτροπως, hin (I 56 f.). Das alles konstatiert er; aber die

Erkenntnis dieser natürlichen und überall gegebenen Tatsachen verhelfen ihm nicht zu einer unparteiischen Betrachtung; er stellt es fest, um diese unabweisbaren Tatsachen sofort zu kritisieren (I 78): „die Mischung der Religion und der bürgerlichen Sozietät ist hier sichtbar; so unrichtig sie ist, so alt ist sie".

Ebenso waren bei Reimarus die Vorbedingungen gegeben, zumal da er im zweiten von Lessing mitgeteilten Fragment (a. a. O. S. 123—176) erwiesen hatte, „daß eine Offenbarung, so alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten, eine unmögliche Sache sei". Aber er zieht daraus einen andern Schluß als den, daß es dann also mannigfaltige Stufen und Arten der Offenbarung bei jedem Volke geben müsse, die zu ordnen und zu einem Ganzen zu schauen Aufgabe dessen ist, der die Offenbarung Gottes an die Menschen prüft und untersucht, und der als solcher nach Lessings schönem Wort (Hamb. Dramat. 34), um das höchste Genie im kleinen nachzuahmen, die Teile der gegenwärtigen Welt mit all ihren Zufälligkeiten versetzt, vertauscht, verringert, vermehrt, um sich ein eignes Ganzes daraus zu machen.

Hier war Lessing derjenige, der Ordnung in die Stoffe brachte, unparteiisch genug, um den Tatbestand zuzugeben, den Reimarus erwiesen hatte, und doch genügend weitblickend und scharfsichtig, um zu einem sachgemäßeren Urteil über den Wert der Religionen, zumal der des A. T. zu gelangen, indem er für die Kritik und Religionsvergleichung einen neuen Maßstab fand.

Wir wissen von Karl Lessing (a. a. O. S. 196) und aus dem Brief an ihn vom 11. November 1774, daß der Bruder im Anfang der Wolfenbüttler Zeit die Absicht hatte, gegen Semlers freie Untersuchung „eine noch freiere Untersuchung des Kanons Alten und Neuen Testaments" herauszugeben, d. h. ein neues Stück aus den Fragmenten mit eigener Vorrede. Es kam nicht zum Druck, da Voß Semler und Teller schonen wollte, nachdem Teller als Zensor sich geweigert hatte, sein Imprimatur zu geben. So wurde es damals mit der „kleinen Komödie", die Lessing sich mit Semler machen wollte, nichts. Von jener Vorrede, die tatsächlich schon geschrieben war, hat sich im Nachlaß nichts gefunden. Aber wir haben in dem, was er auf Reimarus' alttestamentliche Kritik erwiderte, Urkunden, die mit dem Inhalt jener gegen Semler

geplanten Schrift im wesentlichen übereinstimmen und uns für die Feststellung des Unterschiedes der beiderseitigen Stellung genügen werden. Es sind dies der „Gegensatz", den Lessing zu jenem dritten Fragment schrieb, und „die Erziehung des Menschengeschlechts", deren erste 53 Paragraphen uns in dieser Erwiderung zum erstenmal begegnen, bevor sie 1780 vollständig herausgegeben wurde.

Lessing nennt diesen Aufsatz selber „heterodox", wenn er auch hinzufügt: „er ist bei weitem so heterodox nicht, als er bei dem ersten Anblicke scheinet" (S. 280). Er „hat sich darin auf einen Hügel gestellt, von welchem er etwas mehr als den vorgeschriebenen Weg seines heutigen Tages zu übersehen glaubt", wenn auch der „eilfertige" Wanderer keine Lust verspüren wird, sich zu ihm zu stellen. (Vorrede zur Erz. d. M.)

Auf die exegetischen Darlegungen des Fragmentisten betreffs der Unsterblichkeitsidee antwortete L. mit einem „es sei so"[1]). Er fügt hinzu, daß das vorexilische Volk wahrscheinlich „nicht einmal den wahren Begriff von der Einheit Gottes gehabt" habe (S. 276 f.), und spricht in durchaus modern geschichtlicher Weise betreffs des alten israelitischen Volkes von dem „großen, mehr hergebrachten als erwiesenen Vorzug, den einigen wahren Gott erkannt zu haben" (S. 278). Aber er bestreitet nun energisch die Methode des Fragmentisten, „aus den darin vorkommenden Wahrheiten der natürlichen Religion" auf die Göttlichkeit oder Ungöttlichkeit des A. T. zu schließen. Diese Bücher können trotzdem „sogar eine seligmachende Religion enthalten" (S. 279). Dasselbe erklärt er in der Erz. § 22—23.

Lessing hat historischen Sinn, so oft man ihm diesen hat abstreiten wollen und aus einer einmaligen, meist falsch verstandenen Äußerung über „Geschichtswahrheiten" hat schließen zu können gemeint, daß er betreffs seiner Erkenntnis der Geschichte und ihrer Werte mit dem Rationalismus vollkommen übereinstimme. Hinsichtlich jener Postulate der natürlichen Theologie, die Reimarus

[1]) In der Erz. § 31 glaubt er freilich aus dem Leugnen jener Idee an einigen alttestamentlichen Stellen schließen zu können, daß sie doch schon vorhanden war; „denn einzelne leugnen nur, was mehrere in Überlegung ziehen".

ohne weiteres als festen Maßstab nahm, betont er das Wachsen der Wahrheit. Es gibt Grenzen, Entwicklung und Stufen. Da „der menschliche Verstand nur sehr allmählich ausgebildet worden" ist, so sind „Wahrheiten, die gegenwärtig dem gemeinsten Manne so einleuchtend und faßlich sind, einmal sehr unbegreiflich" gewesen (S. 278). Lessing greift damit die Grundlage des Rationalismus und seiner darauf beruhenden Wertung der Religion und der Religionen an. Er scheint (S. 279) anzudeuten, daß jene Postulate der natürlichen Vernunft in Wirklichkeit erst durch das Christentum vollends eingebürgerte Ideen sind, wenn er die alttestamentliche Religion trotz des Fehlens jener Idee doch eine „seligmachende" Religion nennt, aber hinzufügt: „freilich wäre eine solche seligmachende Religion nicht die seligmachende christliche Religion".

Wodurch ist sie trotzdem eine seligmachende? und was gibt das Recht zu dem Titel Offenbarung? Die intellektualistisch interessierten und einseitig auf die Lehren schauenden Theologen der Orthodoxie wie des Rationalismus, die nur fixierte Begriffe, nichts Werdendes und sich Wandelndes anerkannten, konnten die Antwort nicht finden. Aber Lessing hat ein anderes Prinzip gefunden für den Vergleich der Religionen. So sehr auch seine Zeitgenossen vor und mit ihm auf die Kultur und die Zeitverhältnisse hinwiesen, sie hielten nur Fäden in der Hand, Lessing erst verband sie zu einem Gewebe und bildete aus den Steinchen das Bild. Er ist imstande, überall in den Religionen Offenbarung zu konstatieren und trotzdem den Unterschied dieser einzelnen Offenbarungen bei den verschiedenen Völkern festzuhalten. Denn *Gott kann sich sehr wohl offenbaren, „ohne darum allen Menschen . . . die nämliche Offenbarung erteilt zu haben"* (S. 279)[1]. Das Seligmachende kann vorhanden gewesen sein, ohne „daß darum immer die Menschen den nämlichen Begriff damit müssen verbunden haben". Denn eine seligmachende Religion „ist eine Religion, bei deren Befolgung sich der Mensch seiner Glückseligkeit so weit versichert halten kann, als er hinausdenkt. Denn warum dürfte eine solche Religion sich nicht nach den Grenzen seiner Sehnsucht und Wünsche richten? Wenn denn die christliche Religion nur erst zu einer gewissen Zeit,

[1]) Vgl. Fragment 2 u. die Gegensätze dazu.

in einem gewissen Bezirke erscheinen konnte, mußten deswegen alle vorhergehende Zeiten, alle andern Bezirke keine seligmachende Religion haben"? (S. 279).

Damit war das erlösende Wort gesprochen und dem objektiven, unparteiischen Forschen der Weg gebahnt. Fast könnte man Lessing deswegen unter die Schöpfer der religionsgeschichtlichen Wissenschaft rechnen, denen er freilich nicht mehr, aber auch nicht weniger gegeben hat als das Prinzip. Aber darin lag ein unendlicher Fortschritt, daß er nicht nach den erreichten Begriffen urteilte, sondern nach dem vorhandenen oder erstrebten Leben, nicht nach unsern Bedürfnissen, sondern nach denen jener Völker, deren Religionen wir werten wollen. Damit vermag er „in allen positiven Religionen" den Gang zu erblicken, „nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein hat entwickeln können und noch ferner entwickeln soll"; und das ist wertvoller, „als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen" (Vorrede zu Erz.). Und dazu neigten Semler und Reimarus. Ihnen gesteht Lessing zu: Es mögen „Irrtümer" sein; aber soll man da nur lachen? „Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts, und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unsern Irrtümern nicht"? (Ebenda).

5. Lessing hat seine Prinzipien auf die heidnische Religionsgeschichte hier nicht angewendet, sondern sich gemäß der ihn veranlassenden Frage auf Judentum und Christentum beschränkt. Ansätze dazu finden sich anderweitig in der Rettung des Cardanus. Aber der Wert seiner Betrachtung erhellt schon genug aus seiner Wertung des Alten Testaments im Lauf der geschichtlichen Entwicklung. Und das um so mehr, als er die sachlichen Feststellungen Semlers wie Reimarus' alle zugibt und wiederholt. Auch er meint, daß das jüdische Volk erst „in dem babylonischen Gefängnis seinen Verstand ein wenig mehr hatte brauchen lernen; als es ein Volk näher hatte kennen lernen, das sich den einigen Gott würdiger dachte" (S. 277)[1]), — während Israel sonst Künste

[1]) Vgl. Erz. § 34—35. 36. 39—40.

und Wissenschaften sehr unangelegen waren. Er weiß, daß das Volk, abgesehen von wenigen Erleuchteten, auf einer frühen Kulturstufe stand (S. 276), daß es „eben das ungeschliffenste, das verwildertste" Volk war, das Gott aber gerade deshalb nahm, „um mit ihm ganz von vorne anfangen zu können" (Erz. § 8, vgl. 18a). Aber Gott „erzog in ihm die künftigen Erzieher des Menschengeschlechtes". „Das wurden Juden, das konnten nur Juden werden, nur Männer aus einem so erzogenen Volke" (§ 18, vgl. 33), das in der Geschichte einst vielleicht ganz „gottlos" war (§ 10) und so oft hernach abfiel (§ 15), das von Natur „roh" war (§ 11), „so ungeschickt zu abgezogenen Gedanken, noch so völlig in seiner Kindheit" (§ 16, vgl. § 27).

Dem Charakter und den Fähigkeiten des Volkes entsprachen seine Anschauungen. „Noch konnte Gott seinem Volke keine andere Religion, kein anderes Gesetz geben . . . Denn weiter als auf dieses Leben gingen noch seine Blicke nicht. Es wußte von keiner Unsterblichkeit der Seele; es sehnte sich nach keinem künftigen Leben" (§ 17, vgl. § 30). Und Moses tat genug, so wenig er uns genügen würde. „Er war ja nur an das israelitische Volk, an das damalige israelitische Volk gesandt, und sein Auftrag war den Kenntnissen, den Fähigkeiten, den Neigungen dieses damaligen israelitischen Volks, sowie der Bestimmung des künftigen vollkommen angemessen. Das ist genug" (§ 23).

Also ist das Alte Testament doch ein jüdisches Buch? ausschließlich wertvoll für eine frühe Kulturstufe? Lessing zögert nicht, es als ein „Elementarbuch" „für ein kindisches Volk" zu bezeichnen (§ 50), und fügt dem hinzu: „aber jedes Elementarbuch ist nur für ein gewisses Alter. Das ihm entwachsene Kind länger, als die Meinung gewesen, dabei zu verweilen, ist schädlich; . . das gibt dem Kinde einen kleinen, schiefen, spitzfindigen Verstand"; denn dann „muß man mehr hineinlegen, als darin liegt" (§ 51). So erklärt sich ihm die Art der Rabbinen und des jüdischen Volkes. Also es sind die Schriften des Alten Testaments zunächst „Elementarbücher für das rohe und im Denken ungeübte israelitische Volk" (§ 27, vgl. 26).

Und dennoch verkennt Lessing ihren Wert nicht. Er bekennt nicht nur bewundernd, „daß es ein heroischer Gehorsam ist, die

Gesetze Gottes beachten, bloß weil es Gottes Gesetze sind, . . . ob man schon an der künftigen Belohnung ganz verzweifelt, und der zeitlichen auch nicht so ganz gewiß ist" (§ 32, vgl. 33). Er verleiht dem Ganzen einen Wert, indem er es der Gesamtentwicklung eingliedert, und für diese einen neuen Gesichtspunkt konsequent durchführt.

„Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht." So lautet sein Obersatz (§ 2, vgl. § 1). Ordnung und Maß sind charakteristische Erfordernisse in der Erziehung. Deshalb ging es langsam und stufenweise. Anders durfte es nicht gehen; „denn was wäre es bei Gott anders gewesen als der Fehler des eiteln Pädagogen, der sein Kind lieber übereilen . . . als gründlich unterrichten will" (§ 17). Freilich müssen auf jeder Stufe „alle Zugänge" „zu den zurückbehaltenen wichtigen Stücken" „sorgfältig offengelassen werden" (§ 26, vgl. § 27). Das ist beim Alten Testament der Fall, indem es doch für die noch fehlende Lehre von der Unsterblichkeit „Vorübungen" (§ 44), „Anspielungen (§ 45) und Fingerzeige" (§ 46) gibt, die dann weiter führten zur höheren Stufe. Diese höhere kam, als die Zeit erfüllet und das Kind dem Elementarbuch entwachsen war. „Ein besserer Pädagog muß kommen und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen. Christus kam" (§ 53).

Damit ist das Alte Testament doch wieder in eine nähere Beziehung zum Neuen und zu der daran anknüpfenden weiteren religiösen Erziehung gesetzt. Es wird nicht Zufall sein, daß Lessing nur Judentum und Christentum als Erziehungsstufen genauer bespricht und dem Heidentum nur den einen § 6—7 über die „Irrwege" der „Vielgötterei" und Abgötterei widmet, indem er den Mohammedanismus vielleicht zu den „Seitenschritten" rechnet, die in jeder Entwicklung, auch gerade in der religiösen, neben den Fortschritten einhergehen (§ 92). Das A. T. steht ihm nicht in einer Linie mit den heidnischen Schriften, so sehr auch die Reinheit der heiligen Bücher der Brahminen gerühmt (a. a. O. S. 278) und der Einfluß des Parsismus gewertet wird als der Dienst, den die Vernunft der Offenbarung leistete (Erz. § 35—36). Das A. T. steht über den heidnischen Schriften. Es ist der Weg zum Christentum; Juden sind die Erzieher. Hätte Lessing die These konsequenter

anwenden wollen, daß der einzelne, für den er doch die Möglichkeit einer Spezialoffenbarung leugnet (§ 8), in seiner eigenen Entwicklung die Stufen der Entwicklung des ganzen Geschlechts normalerweise wiederholt, so hätte er den Wert des A. T. für den Christen noch deutlicher veranschaulichen können. Dann wäre es noch für einen jeden in der Gegenwart zu einer bestimmten Zeit „Offenbarung" und leistete, was jede Offenbarung leistet: sie gibt „nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde"; aber „sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher" (§ 4). —

Diesen Schluß für die Gegenwart finden wir bei Lessing nicht.

Lessing stimmt im Grunde mit Semler in der Ablehnung des Alten Testaments als eines für jeden Christen in allen seinen Teilen nützlichen und notwendigen Buches überein. Und dennoch ist die Würdigung bei ihm eine weit positivere, obwohl er wie Semler die Urkunde hineinstellt in den Lauf der Religions- und Kulturgeschichte und weiß, daß die christliche Kultur über die orientalisch-alttestamentliche hinausgeschritten ist. Abgesehen von der verschiedenen Aufgabe ist der Grund dieser: Lessings Entwicklungsgedanke ist anders, als der, der den geschichtlichen Untersuchungen Semlers zugrunde liegt. Lessing bringt einen teleologischen Maßstab hinein, den Semler nicht kennt und nicht anwendet; dieser vermag deshalb einen richtig sich entwickelnden, aus den Anfängen einem höheren Ziel zustrebenden geschichtlichen Verlauf nur selten zu konstruieren. Daher sind Lessings Urteile über geschichtliche Erscheinungen, auch der Kirchengeschichte, oft viel positiver als Semlers radikale Verurteilungen. Semler stand erstens, obwohl er das an Wolff selber tadelt, zu fest auf dem einen Punkte, dessen Richtigkeit er erkannt hatte und den er fast als absolut geltend wertete, während Lessing doch an die Absolutheit auch der von ihm gerade erkannten oder geteilten Wahrheit nicht glaubte, sondern das Streben nach vollkommenerer Wahrheit als andauernde Aufgabe des Menschengeschlechts ansah. Von diesen beiden verschiedenen Standpunkten aus beurteilt man „Irrtümer" an sich verschieden mild oder streng. Und zweitens betont Semler in der Wertabschätzung mehr die Unterschiede, als die schlummernden Keime des Bessern. Lessing aber legt alles Gewicht auf das Fortschrittliche, das selbst im Vergänglichsten ruht,

auf das Zielstrebige, das er in dem sonst Verworfenen entdeckt. Und das Alte Testament mit der Religion der Juden wird ihm von einzigartigem Wert durch die eine Tatsache, daß das Christentum als das Vollkommenere, von dem aus Semler das Alte verwirft, doch aus dem Alten herausgewachsen ist, wenn es auch jetzt über das Alte hinausgewachsen ist. Die Teleologie schärft die Augen und mildert das Urteil.

Auch das Neue Testament erscheint von hier aus in anderm Lichte, und Lessing berichtigt in gleicher Weise die radikalen Thesen über dessen Stellung in der Geschichte der Offenbarung und seinen Wert für die Gemeinde der Gegenwart. Auch hier verfuhr Semler rein empirisch, Lessing mehr geschichtsphilosophisch.

C. Die geschichtliche Stellung des Neuen Testaments.

1. Die Grundlage für Semlers Anschauungen über die bleibende Bedeutung des Alten und des Neuen Testamentes, die auch für die Praxis einen ungeheuren Umschwung brachte und Semler in der Geschichte der Predigt eine bedeutende Stellung anweist, war seine Schrifterklärung, der er neue, bisher kaum erkannte Aufgaben stellte.

Hier in der neuen, von ihm durchgeführten Exegese[1]) lag der Grund für die der bisherigen Tradition widersprechenden allgemeinen Anschauungen vom Wert der kanonischen Schriften. Deren wirklicher Charakter konnte nicht erkannt werden, solange in der Auslegung und im praktischen Gebrauch die Methode der Allegorie herrschte und man den historischen Sinn der Bücher der Schrift nicht erkannte. In der voreingenommenen Meinung, daß die Schrift sich natürlich für alle Zeiten an alle richte, fragte man gar nicht erst, wem das einzelne damals gesagt war, und unter welchen Umständen, auf welche Veranlassung hin, mit welchen Voraussetzungen es geschrieben war. Das sind die Fragen der historischen Exegese, die sich als eines Werkzeugs nur der Philologie bediente,

[1]) Vgl. seine „Vorbereitungen zur theologischen Hermeneutik", Halle 1760—70, 4 Bände. Sein „apparatus ad liberalem N. T. interpretationem", Halle 1767; dasselbe für das A. T., 1773. Dazu die Paraphrasen zu einzelnen Schriften des N. T. „Über gemeinnützige Auslegung des N. T.", Halle 1786.

nicht mehr der Dogmatik, und die das rechte Verständnis der Schrift den Wissenschaftlern, nicht bloß den geistig Wiedergeborenen und ihrer „asketischen" Geschäftigkeit zugestand. Semler wendet sich damit gegen Orthodoxie und Pietismus.

Auf diesem Wege ging für das Alte Testament, freilich voller Scheu vor jeder Heterodoxie, der Göttinger, frühere Hallenser jüngere Michaelis, der „Herr Hofrat", mit dem auch Lessing korrespondierte. Semler widmete ihm seine Paraphrase des 1. Korintherbriefes 1770, wurde ihm dann nur wegen seiner Rezension der „freien Untersuchung" etwas gram, zumal jener die Neuheiten seiner Kanonsforschungen bezweifelt hatte. M. hielt das Studium des Orients für seine Hauptaufgabe als Exeget, um das historische, lokale, orientalische Kolorit recht vom wahren Kern loslösen zu können. Für das Neue Testament hatte Ernesti[1]) auf dem Boden der Verbalinspiration diesen Weg noch nicht konsequent betreten; aber ihn rühmte Semler doch als den „großen Ernesti", den „praeceptor Germaniae", und gestand, von ihm alle Tage zu lernen („Freie Unters." II, Vorrede S. 13; vgl. III, Vorr. S. 28). Auf exegetischem Gebiet forderte und leistete Ernesti eine philologisch genaue Auslegung.

Bei dieser neuen, von Baumgarten schon in seiner Glaubenslehre verwendeten, von Semler in vielen Schriften durchgeführten Auslegungsmethode scheidet sich das Menschliche von dem Göttlichen und Ewigen, das man bisher allein sah. Man forschte nach den Menschen der betreffenden Zeit und des bestimmten Ortes, für die die Schrift geschrieben war, und nicht minder nach dem Menschen, der sie geschrieben und ihr den Zeitgeschmack und Erdgeruch gegeben hatte, ohne den er eben nicht schreiben konnte. War er doch selber Mensch der Zeit und jener fremden Gegend. Und selbst wenn, wie oft betont, dieses Menschliche nicht die wirkliche, innerste Meinung des Schreibenden war, sondern er jene lokalen Begriffe nur mit Rücksicht auf die Leser schrieb, deren Anschauungen er sich anbequemte (Akkommodationstheorie), so blieb doch für den Ausleger das Wichtigste, wie Eichhorn es nennt (Allg. Biblioth. IV 333),

[1]) Vgl. Teller, Über Ernestis Verdienste um Theologie und Religion, 1783. Semler schrieb dazu Zusätze.

„das Eingehen in die Zeitideen des gemeinen, ungebildeten Haufens“ d. h. die Beachtung des Milieus. Semler nannte es die kleinen jüdiſchen Lokalideen, von denen die hiſtoriſche Exegeſe auszugehen hätte.

Man kann nicht leugnen, daß Semler den geringen Mitteln der Zeit entſprechend, bei dieſer Erklärung oft fehlgriff, wenn er etwa I Kor. 7 als Anbequemung Pauli an die jüdiſche Hochſchätzung der Eheloſigkeit deutet, obwohl im A. T. und Judentum das Gegenteil der Fall iſt. Ebenſo legte er bei der Auslegung oft zuviel hinein, bei dogmatiſchen dicta probantia nicht ſelten nach dem Muſter der Socinianiſchen Exegeſe, obwohl er im Prinzip gewiß den Gedanken zuſtimmte, die gelegentlich Michaelis in einer Rezenſion gegen Semler (Exeg. u. oriental. Bibl. I S. 71) niederſchrieb, daß der gute Ausleger „eine gewiſſe Ruhe und Biegſamkeit des Genies“ haben müſſe, „die nicht vor dem Schriftſteller herdenkt, ihm keine von unſern Gedanken leihet, ſondern bloß Eindrücke von ihm bekommt“. Michaelis fügt den Grund hinzu, weshalb man das gerade bei Semler vermißt: da der „immer ſelbſt denkt“ und „für gewiſſe Sätze eifrig iſt“.

Aber Semlers Methode war im Prinzip doch die richtige. Und ſie wird nicht dadurch gerichtet, daß ſie, wie Tholuck (Umwälzg. S. 63) ihr vorwirft, als „Exegeſe, welche überall im N. T. nichts als örtliche Zeitideen erblickt, der Dogmatik die Wurzel abſchneidet, aus welcher ſie Lebenskräfte ziehen kann“. Aus dieſer Exegeſe ergibt ſich allerdings als notwendige Folgerung, daß aus der Schrift das vollkommene Weſen des Chriſtentums nicht zu erkennen iſt, wenigſtens nicht hinſichtlich beſtimmter Lehren. Und die „bibliſche“ Dogmatik, die hier noch möglich war, war die von einem Henke, Wegſcheider, Bretſchneider gelieferte, die ähnlich wie Semlers „Verſuch einer freien theologiſchen Lehrart“ vor allem das hiſtoriſche Material gab.

Semler unternahm dieſe Art der Erklärung, ohne die Folge zu fürchten, vielleicht ohne von vornherein zu ſehen, zu welchen Konſequenzen es führt, wenn man ſieht, daß keine Schrift des Neuen Teſtaments ſich vollkommen von dem Boden abhebt, auf dem ſie entſtanden iſt. Ihm war es, wie er ſagt (Lebensbeſchr. II 133 f.), natürlich, daß zum Wachstum moraliſcher Kenntniſſe und Übungen

Zeit gehöre, und daß man die weiseste Ordnung Gottes umkehre, wenn man von einer Anfangsschrift Vollkommenes fordere oder solches in sie hineinlege — ein Satz, den er bei der Kritik und Wertabschätzung nicht immer im Auge behält. Deshalb ist ihm Coccejus zuwider, der die gesamte biblische Offenbarung als wechselseitigen Bund Gottes mit den Menschen beschrieb und alle Glieder der christlichen Lehre wenigstens als Zielgedanken Gottes in den alt- und neutestamentlichen Gedankeninhalt hineinlegte, so daß ihm schon der alttestamentliche Bund ein Bund der Gnade wird und das A. T. bleibende Bedeutung hat, erst recht das N. T. Neben den geschichtlichen Deutungen, die im Hohenliede etwa die Schlacht bei Mühlberg, die Vereinigung der Niederlande, den dreißigjährigen Krieg fanden, waren bei den Coccejanern Typologie, Achtsamkeit auf den „höheren" Sinn die Schlagworte, während Semler im Gegensatz dazu überall zunächst „den ersten historischen oder hermeneutischen wahren Sinn" aufsuchen wollte. Er gab schon im Anfang seiner Laufbahn die „kurze Vorstellung wider die dreifache Paraphrasis des Hohenliedes" heraus, als Antwort auf die 1756 anonym erschienene dreifache Paraphrasis über das Hohelied, die unter dem Buchstaben A die Geschichte des A. T. im Hohenlied, unter B die des N. T. und unter C den geheimen Sinn eben dieser Schrift vortrug. Da fand Semler am meisten von den „theologischen Verkehrungen und Applikationen", die dem historischen Sinn widersprachen. Und dieser historische „erste" Sinn war doch der allein „wahre".

Das war Semlers Standpunkt, als er im ersten Semester über Baumgartens „Hermeneutik oder Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift" (1742) las. Diesen ersten deutschen wissenschaftlichen Entwurf der Hermeneutik legte er seiner eignen Vorlesung zugrunde (a. a. O. I S. 208 f.; II 145 f.). Aber durch seine Studien in den Profanschriftstellern geschulter und kritischer als Baumgarten, der wie Ernesti und Michaelis immer noch zum rechtesten Flügel der neuen Bewegung gehörte und Anstoß und Ärgernis absichtsvoll mied, führte Semler den historischen, kritischen Teil mit Unterscheidung des „damaligen" Inhalts und der „jetzigen wirklichen Anwendung zur Belehrung" energischer durch. Baumgarten war im Gleise der traditionellen Hermeneutik geblieben und

hatte mehr die Anwendung behandelt als den historischen Verstand. Es ist also Semlers eigene Tat, hier Neues erkannt, das bisher Versäumte begonnen und den Wert der Textkritik und Handschriftenkunde, der Chronologie, Geographie, Archäologie praktisch gezeigt zu haben[1]). Bestärkt wurde er hierin durch die Erkenntnis, daß auch die Kirchenväter weit mehr den Unterschied berücksichtigten und, entsprechend der neuen Akkommodationstheorie, die Vergänglichkeit des nur κατ οικονομιαν Geschriebenen anerkannten, während „die nachherigen meisten Ausleger fast überall den Umfang ihrer eignen Vorstellung zugleich für den wirklichen Verstand des ersten Jahrhunderts angenommen haben" (a. a. O. I 209, vgl. II 151).

Aus diesen „Vätern" lernte er hierbei noch eins, daß sie, auf die die Überlieferung sich allezeit berief, doch selber einen Unterschied im Gebrauch der biblischen Bücher empfahlen, wie auch Luther mit ihnen im Neuen Testament die sieben deuterokanonischen Bücher abgesondert und nicht mit zum wirklichen neutestamentlichen Kanon gezählt hatte (a. a. O. II 150 f.). Dieses freie Verfahren stellte sich denn auch bei Semler als notwendige Folge seiner exegetischen Erkenntnisse ein; sie entzogen der Methode der Dogmatiker, alles „in ein Ganzes, das lauter gleiche Teile hätte, zu verwandeln", den Grund und Boden.

2. Die Konsequenzen, zu denen in Verbindung mit anderm seine Art der historischen Exegese ihn führte, hat Semler bezüglich des Neuen Testaments und seiner geschichtlichen Stellung als christlicher, doch lokal gefärbter Offenbarungsurkunde mehrfach dargelegt, ziemlich eingehend auch in der „freien Untersuchung des Kanon".

Er schaut überhaupt mit großer Freiheit auf das Urchristentum zurück und sieht mit freiem, unbehindertem Blick den Schatten neben dem Lichte, das man da meist nur hat sehen wollen. „Aller Anfang bleibt Anfang, und ist noch nicht die wirkliche ganze Vollkommenheit, welche hinter dem Anfange erst zuwächset" (I 161). Jene dona miraculosa extraordinaria oder charismata der

[1]) Für diese Hilfswissenschaften vgl. besonders Semlers Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam, 2 Bde., 1765 f.

ersten Christen sind ihm „unhistorisch, ungewiß, unbewiesen". Semler handelt davon genauer in seiner Paraphrasis des 2. Korintherbriefes und zieht in der „Kirchengeschichte" (Bd. I S. 10) das Resultat: Die Neigung zum Wunderbaren hat „lange Zeit das Christentum teils verdrehet, teils eine allgemeine Empfehlung so gehindert, daß man fast bloß auf unwissende einfältige Zuhörer bei solchen Erzählungen gesehen und den Unterricht von den erhabenen Wahrheiten fast gar vergessen hat". Auch selbst den duldsamen Opfermut der ersten Christen in den Verfolgungen zweifelt er an und nennt den herausfordernden unchristlichen Fanatismus derer, die sich zum Martyrium drängten, als häufigen Grund der Christenverfolgungen (Freie Unters. I 109 f.).

Zu rechter Charakterisierung des Urchristentums hebt er seinen Zusammenhang mit dem Judentum hervor. Ähnlich wie Herder, der auch mit Semlerscher Schärfe die orientalischen Judaismen der biblischen Ausdrucksweise bis hin zur paulinischen Christologie für das moderne Christentum abwies[1]), erblickt Semler erst in der Loslösung vom jüdischen Naturboden die Weiterbildung der christlichen Religion. In diesem Sinne widmet er dem Neuen Testament die letzten Paragraphen seiner „freien Untersuchung" (im wesentlichen §§ 21—24). Im Urchristentum und seinen verschiedenen Formen bietet sich ihm noch nicht das Wesen des Christentums dar, sondern es ist eine Anfangsstufe, zu weiterer Entwicklung bestimmt, so daß weder die „ehemalige Annahme des jüdischen Kanons unter den Christen", noch auch „die Festsetzung des besondern christlichen Kanons es an und für sich mit sich bringe, daß heutzutage eine freie Untersuchung des Kanons geradehin für unnütz oder gar unerlaubt anzusehen sei" (I 124).

Die Christen sind „ehemalige Juden", „eine Sekte und Partei der Juden" (I 137), und zwar besonders „griechische Juden" (vgl. auch Kirchengeschichte I 5 f. 16): Ausländer, unter denen Jesus seine „bessern Lehrsätze" ausgebreitet hatte, von jenen unterschieden nur als die „nunmehrigen Anhänger des Christus, von dem man freilich nicht die richtigsten Ideen schon hatte" (I 124). Daraus

[1]) R. Wielandt, Herders Gedanken über eine Germanisierung und Modernisierung des Christentums, Protest. Monatsh. VII, 1903, S. 449 ff.

folgte ihm einerseits, unter Rückblick auf den alttestamentlichen Kanon, daß die Anführung des Alten Testaments im Neuen Testament nicht für uns die Göttlichkeit jener Schriften beweisen kann. Diese Allegationes Veteris Testamenti in Novo, die oft im alten Protestantismus gesammelt worden sind, und über die Semler in der deutschen Ausgabe von Rich. Simons krit. Gesch. des Neuen Testaments, Kap. 21—22 Genaueres bringt, sind nach ihm bei ehemaligen Juden an sich natürlich; sie sind zweitens auch erklärlich als Anbequemung in der Missionsarbeit: sie haben „nur für jene Juden in jenen Umständen zu einem leichteren Eingange dienen sollen" (I 139), da sie „zu dem Zwecke Jesu und der Apostel dienlich waren" (I 128 f.). Er nennt es unbeweisbar und sehr unwahrscheinlich, daß dadurch „Jesus und die Apostel selbst nach eignem Urteil, nach eigner gewissen Erkenntnis, und um die neue christliche Lehre dadurch überhaupt und für andre Menschen zu unterstützen, allen Büchern der Juden einen gleichen göttlichen Ursprung beigelegt" haben (I 129). Jesus hat aus Psalmen und Propheten „zuweilen etwas" „in einer damaligen Lehrart und für jene unfähigen Zuhörer wiederholet", „ehe noch der eigentliche Lehrgrund der Christen in schriftlicher Abfassung da war" (I 138). Jesu Verhalten zum Alten Testament ist also Akkommodation, nichts weiter, wenn Semler auch I 114 zugesteht, daß „die wirkliche Lehre Jesu von dem Heil aller Menschen auch für die ‚heidnische' Welt, von der allgemeinen Liebe Gottes usw. mit den Grundsätzen und großen Absichten mancher großen Lehrer des Alten Testaments" übereinstimmt. Nach Lessingscher Methode, aber ohne für die Wertung des Alten Testaments daraus die Konsequenz gezogen zu haben, fügt Semler hinzu: „aber diese Lehrer hatten zu ihrer Zeit so deutlich, so gerade heraus noch nicht hiervon lehren können": und im Blick auf dieses Verhältnis des Alten und Neuen Testaments konstatiert er wieder wie Lessing, aber weniger konsequent, „die unleugbare Sparsamkeit und Haushaltung Gottes in Absicht des menschlichen Geschlechts" (I 114 A.), die man „nicht durch eigenliebige Meinungen umstoßen und korrigieren" dürfe.

Weisen schon diese alttestamentlichen direkten Zitate im Neuen Testament auf dessen jüdischen Charakter hin, so zeigt sich auch sonst, daß es ein jüdisches Buch ist. Freilich gilt das hier in ein-

geschränkterem Maße als beim A. T.; aber die bessere resp. beste Religion ist auch in ihm noch „anfänglich für jene Zuhörer in eine jüdische Tracht gekleidet“ (I 145 f.). Läßt die Lehre Christi „die ganze bürgerliche Welt so stehen, wie sie nach Gottes Providenz und Regierung sich so und so verändert“ hat (I 147), so paßt sie sich der damaligen Zeit auch in der Ideeneinkleidung an. Das zeigen die drei synoptischen Evangelien mit ihren vielen Wundererzählungen, die auf den jüdischen Geschmack Rücksicht nehmen, während Johannes z. B. Leser voraussetze, „die nach ihren Umständen . . . mehr mit dem Nachdenken über Wahrheiten schon bekannt waren“ (I 148), und die dann Matthäi Erzählung von Wundern u. dergl.[1]) gar nicht mehr nötig hatten. Galt diese Unterscheidung der Evangelien, die, im Unterschied von der heutigen kritischen Theologie und ihren Maßstäben, den Johannes bevorzugte, der Orthodoxie als „Gotteslästerung“, weil Semler die andern Evangelien „den schlechteren Teil“ nannte, so berief sich Semler dafür gegen Goeze (a. a. O. I 329 f.) auf die alte Unterscheidung des pneumatischen Evangeliums von den sarkischen, die er zum Teil noch bei Luther findet. Wie man nun in den ältesten Zeiten in großen Provinzen nur eins von diesen Evangelien hatte, so hängt „die eigene Ausbesserung und geistliche Wohlfahrt des Menschen“ wirklich keineswegs davon ab, „daß ein jeder Mensch gerade vier Evangelia, eins so wie das andere, selbst als göttlich eingegebene Schriften annehme“! (I 149). Macht doch „Jesus sowohl als die Apostel einen sehr merklichen Unterschied zwischen unfähigen Zuhörern und den geübteren, welche nun weiterzukommen suchen in geistlicher Erkenntnis und nicht bei sinnlichen Bildern und niedrigen Vorstellungen ganz einzelner Dinge und Historien stehen bleiben“ (I 146). Die ganze Wahrheit hat Jesus nach eigenem Bekenntnis seinen Jüngern noch nicht mitgeteilt. Deshalb gilt von uns auch gegenüber den Evangelien und ihrer Geschichtsanschauung: „wir sollen nicht mit jenen Anfängern aus dem Judentum wissentlich stehen bleiben“ (I 159).

---

[1]) Vgl. auch seine Paraphrasis über das Evangelium Johannis. Michaelis griff ihn deswegen Oriental. u. Exeget. Biblioth., III S. 11 an auf Grund von Joh. 3, 2; 20, 30 f. u. a.

Nicht anders darf unsere Stellung zu den dogmatischen und paränetischen Teilen des N. T. sein (§ 22). Auch da herrscht jüdische Vorstellungsart, nicht bloß in der Eschatologie und der sich darauf gründenden altchristlichen Moral (I 158). Das „Dogmatische", Wertvolle ist vielmehr überall vermischt mit „Historischem", Vergangenem, das nur die ersten Adressaten interessieren konnte (I 155 f.). Hier gilt von den Ausführungen des Hebräerbriefes etwa, dessen sonderbare Vokabeln und Phrasen um der Juden willen dem Sprachgebrauch einer unvollkommeneren Religion entnommen sind, dasselbe wie von denjenigen Reden Jesu, die den gleichzeitigen jüdischen, talmudischen und apokryphen Dokumenten ähneln und deren Begriffswelt um der Juden willen festhalten. Paulus mußte eben wie vorher Jesus selber bei der Verdrängung der falschen Religionsmeinungen vorsichtig und mit Klugheit zu Werke gehen; freilich können dann solche Wahrheiten nicht göttlich und christlich sein, weil sie nicht neu und original auftreten. Diesen Gedanken geht Semler in seiner institutio ad doctrinam christianam 1774 eingehender nach (bes. §§ 92 ff.) als in der „freien Untersuchung".

Die Briefe speziell sind persönliche Dokumente, die nicht in allem allgemeine Bedeutung haben können, da sie in vielem ein „Gespräch mit damaligen Personen" sind, mit denen Paulus z. B. „wegen ihrer damaligen vorgefaßten Meinungen nicht anders als auf diese Art" reden konnte (I 156 f.). Semler geht mit Konsequenz so weit, daß er sogar die These wagt (I 23): „Wenn Paulus Briefe schreibt, so waren sie nicht an die Christen gerichtet, welche durchaus nicht zu Pauli Schülern und Anhängern gehören wollten." Was Paulus dort vortrug, das waren alles „Privatmeinungen", private opinions, wie Chubb die Ratschläge, Beweise, Betrachtungen, Urteile der Apostel nannte (the true Gospel etc., 1738, S. 19 ff.).

Mit besonderer Energie wandte Semler seine These von dem judenzenden Charakter des Neuen Testaments auf die Apokalypse an, die damals gerade durch Bengels Vorliebe für apokalyptische Gedanken eine besondere Bedeutung erhalten hatte, und bei deren Auslegung ihm vor allem immer wieder die von ihm verworfene, unhistorische Erklärung begegnete. Im Namen des süddeutschen

Pietismus schrieb denn auch Jeremias Friedr. Reuß, der Kanzler von Tübingen (1757—1777), seine Verteidigung der Offenbarung Johannis gegen Semler (1772). Und ein anderer Apokalyptiker aus jenen Kreisen, Philipp Matth. Hahn[1]), nannte Semlers Deutung der Offenbarung als eines jüdisch beschränkten Buches das Merkmal des letzten falschen Propheten, der nach Bengels eschatologischer Hoffnung damals zu erwarten war!

Welchen Wert die richtig gedeuteten Schriften des Neuen Testaments für die Christen der Gegenwart haben, ist danach klar. Es bedarf nicht erst noch des Hinweises auf die Varianten des Textes, um die Theorie von der allgemeinen Göttlichkeit auch der neutestamentlichen Schriften umzustoßen (I 153 f., 155 f.). Durch diese Textkritik geht freilich mit Sicherheit manches Stück (z. B. Joh. 8) „in der sogenannten scriptura sacra und von ihrer forma externa verloren; aber es fehlet gar nichts von dem Worte Gottes, welches unveränderlich ist und bleibt" (I 154). Man braucht auch nicht erst auf die Entstehung der einzelnen Schriften, auf die Geschichte des Kanons, oder auf das allmähliche Werden und Wachsen der evangelischen Geschichte und Überlieferung zu achten, — schon jene allgemeinen historischen und praktischen Betrachtungen sagen genug über den Wert des judenzenden, lokal gefärbten Neuen Testaments. Zusammenfassend wiederholt Semler (I 165) auf Grund des „inneren Geschmacks" und des „eigenen Urteils" unter „Zustimmung des Gewissens": jeder der so als „rechtschaffener, nicht ungeübter Christ" prüft, „siehet es, daß alle diese Bücher wirklich die echten Urkunden der christlichen neuen Gesellschaft sind; aber sie betreffen nicht alle in einerlei Grad den Grund und Inhalt der christlichen Religion selbst"; „die lokalen Umstände bleiben lokal". Diese lokalen Umstände sind hinfällig. Würde man Semler die Frage vorlegen, ob er die Darstellung und Erscheinungsform des Christentums im Neuen Testament die adäquate, dem vollen Wesen der christlichen Religion überhaupt entsprechende Zeichnung nennen könnte, so würde er mit Nein geantwortet haben. In seinen Bemerkungen zu Kiddels Abhandlung von der Eingebung der Schrift (S. 150 f.) schreibt er darüber noch

[1]) Ritschl, Pietismus, III 151 ff.

1783, in einer Zeit, wo man ihn des Mangels an Kritik beschuldigte: „Ich fange in der Tat an, es für unwahr zu halten, was man so lange Zeit lehrete, es sei in der Bibel eine feste determinierte Beschreibung der christlichen Wahrheiten oder Begriffe also enthalten, daß nur eine allereinzige Vorstellung unaufhörlich die wahre Vorstellung sein solle und müsse". Das Christentum ist ihm mehr und vollkommener als seine neutestamentliche Stufe. Es ist um so viel vor jener voraus, daß diese älteste lokale Urkunde des Christentums nicht allen gegenwärtigen Christen und nicht in allen ihren Teilen christliche Aufbesserung und Vervollkommnung zu bieten vermag.

3. Damit war die alttestamentliche These auch auf das Neue Testament angewandt, weil die Exegese beide als unter sich intim verwandt erwiesen hatte: auch das Neue Testament „judenzte".

Lessing hatte, wie wir gesehen haben, die Absicht, auch dieser freien Untersuchung des Neuen Testaments durch Semler eine freiere gegenüberzustellen. Wir sind hier übler daran, diese nicht vorhandene Schrift durch andere Notizen zu ersetzen und zu rekonstruieren. Zunächst sind wir an die „Erziehung des Menschengeschlechts" gewiesen, deren §§ 1—53 betreffs des A. T. er in die Beantwortung des 4. Fragments eingerückt hatte; die Fortsetzung, mit der zusammen er dann jene Paragraphen als ein Ganzes und als besonderes Werk 1780 hinausgehen ließ, behandelt das Christentum und seine Stellung im Lauf der Religionsgeschichte (§§ 54—100). Nach Lessings eigenen Angaben ist dieser zweite Teil gleichzeitig mit dem ersten abgefaßt; beide bringen Lessings einheitliche geschichtliche Anschauung von der Offenbarungsreligion und gehen mehr oder minder ausführlich auch auf die Offenbarungsurkunden ein.

Freilich kann man im ersten Teil alles weit eher auf das Alte, als hernach alles auf das Neue Testament speziell beziehen, da für Lessing jenes die einzige, dieses nur die erste Urkunde der betreffenden Religion war, die doch nicht auf der Anfangsstelle stehen geblieben war. Die Frage nun, die für Semler die Hauptfrage war, ob diese Anfangsform für die vollkommener entwickelte Form des Christentums noch Wert hat, streift Lessing hier kaum und

setzt an deren Stelle die für ihn viel wichtigere, wie sich die christliche Religion überhaupt, nicht nur in ihrem neutestamentlichen Gehalt, sondern auch in weiterer Ausprägung, zu einer eventuell möglichen dritten Religion verhalte, die ja im Neuen Testament selber als die Herrschaft des Geistes verheißen werde (§ 86).

Doch nennt er gelegentlich auch diese „Elementarbücher des Neuen Bundes" und berücksichtigt den Wert, den sie für die ersten Christen hatten und in der Gegenwart noch haben. Sie sind kein Geschichtsbuch allein und keine Geschichtsurkunde, da ja die Religion kaum Interesse daran hat, über ihre erste Geschichte unterrichtet zu werden. Wichtiger ist vielmehr, „daß die neutestamentlichen Schriften, in welchen sich die Lehren nach einiger Zeit aufbewahrt fanden, das zweite bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht abgegeben haben und noch abgeben" (§ 64). Das N. T. wurde ein Lehrbuch und ist es noch heute. Es hat das Verdienst, als Schriften der Apostel, einer Wahrheit, die Christus nur allein für die Juden bestimmt zu haben schien, einen allgemeinern Umlauf unter mehreren Völkern verschafft zu haben; das ist überhaupt das Verdienst der Wirksamkeit der Apostel gewesen (§ 62). Das neue Elementarbuch hatte nicht minder den Nutzen, die so ganz ungleichen Denkungsarten, die sich mit ihm beschäftigten, mehr auszugleichen; es hat so „dem menschlichen Verstand mehr fortgeholfen, als wenn jedes Volk für sich besonders sein eigenes Elementarbuch gehabt hätte" (§ 66). Es leistete, abgesehen von dem Dienst der Schulung, auch den der pädagogisch notwendigen Hemmung, „damit die Ungeduld, nur fertig zu werden, nicht zu Dingen fortreißt, zu welchen man noch keinen Grund gelegt hat" (§67). Und das alles gilt noch für die Gegenwart, wenn auch nicht für jeden einzelnen. Lessings These ist tatsächlich nicht konservativer und nicht radikaler als Semlers.

Auch betreffs der Forderung einer historischen Exegese denkt Lessing prinzipiell wie Semler. Er meint (§ 51), wenn man die Aufgabe stelle, zuviel Anspielungen, Fingerzeige, Allegorien zu suchen, so gebe das einen „kleinlichen, schiefen, spitzfindigen Verstand" und mache außerdem „geheimnisreich, abergläubisch, voll Verachtung gegen alles Faßliche und Leichte". Und vor allem zeigt sich an der allegorischen Exegese, ohne die das „Elementarbuch" nicht mehr brauchbar wäre, daß der Schüler ihm entwachsen ist.

Das ist seine prinzipielle Stellung, die für das N. T. manchen radikalen Schluß ergeben hätte, wenn er hier hätte konsequent sein wollen. Aber bei der Anwendung auf das N. T. berücksichtigt Lessing mehr das Gute, das die unhistorische Methode der Exegese bewirkt hat und noch bewirkt. Das N. T. hat den menschlichen Verstand „mehr als alle anderen Bücher erleuchtet, sollte es auch nur durch das Licht sein, welches der menschliche Verstand selbst hineintrug“ (§ 65). Es hatte und hat also doch den Wert einer formalen Schulung, einer praktischen Übung, selbst wenn es inhaltlich nicht dauernd positiv Neues geben konnte, sondern durch seine Andeutungen auf Höheres und Wahreres hinwies. Nur in diesem Sinne kann es für Lessing noch jetzt ein Elementarbuch abgeben, das freilich immer besser ist als das erste (§ 64), das aber von dem „fähigeren“ Individuum nur mit Rücksicht auf die „schwächeren Mitschüler“ festgehalten wird. Jene stampfen und glühen schon an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches; sie wittern und sehen schon Neueres, für das das N. T. nur den „Richtungsstoß“ gegeben hat und noch gibt (§ 68). Das ist der Wert des Neuen Testaments.

Daß dieser Wert kein ewiger sein kann, liegt auch nach Lessing an dem Zusammenhang dieses zweiten mit der Religionsstufe des ersten Elementarbuches. Das gilt nicht nur für die Lehren, mit denen die Apostel die eine große Lehre Jesu versetzten (§ 63), sondern auch für Jesus selber und für das Christentum überhaupt, das ja als Fortführung der jüdischen Religion gewertet wird und eingetreten ist, als diese reif war, um über sich selbst hinausgeführt zu werden. Diese Gedanken, daß das N. T. ein jüdisches Buch ist in Semlers Sinn, hat Lessing nicht weiter durchgeführt. Die Berufung auf die Geschichte und die geschichtlich erweisbare Eigenart einer Sache, deren Wert strittig ist, ist zwar ein gutes Hilfsmittel der Polemik; aber wo prinzipielle Bedenken bestehen und prinzipielle Gründe für den nur relativen Wert vorgebracht werden können, sind jene rein geschichtlichen Einwände weniger kräftig. Lessing sagt schon das Wort Elementarbuch allein, daß das Neue Testament für „Schüler“ ist, obwohl er die „Mitschüler“, die noch in der Gegenwart an ihm lernen, geachtet und den Fortschritt auch hier wieder nicht überstürzt wissen will.

D. Kanon und Inspiration.

Schon vor 1780 hatte der Kampf gegen Goeze Lessing Gelegenheit gegeben, diese Frage nach der Stellung der Religionsurkunde in der Religion überhaupt prinzipiell zu erörtern, bevor er seinen konservativer gehaltenen, geschichtsphilosophischen Aufsatz veröffentlichte. Und diese prinzipiellen Gedanken konnte er stützen durch Berufung auf die urchristlichen Verhältnisse, ähnlich wie Semler schon aus der schwankenden Überlieferung über den Kanon, d. h. aus dem allmählichen Werden eines Kanons seine Schlüsse gezogen hatte.

1. Die prinzipielle These betreffs Bibel und Christentum geben die „Axiomata" 1778, d. s. „Sätze, deren Worte man nur gehörig verstehen darf, um an ihrer Wahrheit nicht zu zweifeln". Sie sind für Lessing die Grundvoraussetzung aller Kritik; sie verkünden die Freiheit der Religion von der Schrift, des Geistes vom Buchstaben und richten sich gegen Goeze, der in seinen Hamburger Zeitungsprotesten gegen Lessing diesen als Gegner der christlichen Religion brandmarkte, weil er als Kritiker der Religionsurkunden aufgetreten war. Und doch hatte Lessing schon in der Vorrede zu Fragment 2—6 1777, gleichsam zur christlichen Rechtfertigung seines Mutes zur Kritik, jene Gedanken niedergeschrieben: „Die Bibel ist nicht Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion". Er schrieb sie da als allgemeine Einwendungen gegen die Fragmente, die vielleicht glaubten, die christliche Religion widerlegt zu haben, weil sie glückliche Einwürfe gegen die Schrift erhoben. Er wiederholt sie mit näherer Begründung in den Axiomata, um nicht selber als Gegner der christlichen Religion zu gelten, und spricht Elise Reimarus gegenüber die bestimmte Hoffnung aus (2. August 1778), er werde es noch erleben, daß die meisten Theologen auf seine Seite treten, „um mit Verlust eines Fittigs noch eine Weile den Rumpf zu retten"! Die „nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage" 1778 und ihre „erste Folge", in denen Lessing erklärt, daß er unter christlicher Religion die Glaubenslehren der Symbole der vier ersten Jahrhunderte ver-

stehe, geben nochmalige Erläuterungen jener Thesen und fordern auf Grund deren von Goeze die freilich verweigerten Beweise:

1. „warum notwendig die in jenen Glaubensbekenntnissen enthaltenen Lehren sich verlieren müßten, wenn die Bibel sich verlöre;
2. warum diese Lehren längst verloren gegangen sein müßten, wenn die Bibel verloren gegangen wäre;
3. warum wir diese Lehren gar nicht wissen könnten, wenn die Bibel niemals gewesen wäre?"

Diese Beweise würden erst die unbedingte und untrennbare Zusammengehörigkeit von Christentum und Bibel erweisen und zeigen, daß das N. T., das einst Ursprung und Quelle der christlichen Lehren gewesen sei, und das allein diese Lehren im Lauf der Geschichte vor dem Untergang bewahrt habe, auch in Gegenwart und Zukunft allein Fels und Hort der christlichen Religion sein kann. Lessing bestreitet diesen letzten Punkt für die Gegenwart, weil die geschichtliche Erforschung der Vergangenheit, zumal seine Kirchenväterstudien, ihm betreffs der beiden ersten Punkte eine verneinende Antwort gegeben hatten. Er ist bereit, mit dem gelehrtesten Patristiker darüber zu streiten, und fühlt sich seiner Sache durchaus sicher. In der Tat hat er bei dieser Gelegenheit für die Geschichte des biblischen Kanons entscheidende Beobachtungen gemacht und ihnen deutlichere und konsequentere Aussprache geliehen als Semler, der auch diese Gedanken nicht in ein klares System hat bringen können. Es ist interessant, was Lessing im Brief an Walch, der gegen ihn und Semler, wenn auch nur indirekt, geschrieben hatte, über Semler und seine Bibelkritik äußerte: „So viel weiß ich nur, daß ich sein Interesse von dem meinigen nicht früh genug absondern kann; denn wenn ich mit ihm auch jetzt auf einem Wege zu wandeln scheine, so wollen wir beide doch gewiß nicht nach einem Orte!" Diese Absage ist freilich nach 1779 geschrieben.

a) Daß die Bibel, zumal das Neue Testament, Grundlage der christlichen Religion und Quelle und Beweisgrund der christlichen Lehren sei, ist, wie Goeze Lessing entgegenhält, ein Satz, den bisher alle vernünftigen Lehrer der Kirche und alle Parteien, mit Einschluß selbst der Sozinianer, anerkannt hätten. Lessing bestreitet diese These und macht sich selber daran, zu prüfen,

inwieweit man auf Grund der Geschichte die Bibel als die Grundlage des Christentums bezeichnen darf, und ob der Wert, den der Protestantismus ihr beilegt, geschichtlich berechtigt ist. Lessings Antwort geben die Axiomata 6—9: „Das Christentum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der erste von ihnen schrieb, und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zustande kam. Es mag also von diesen Schriften noch so viel abhangen, so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der christlichen Religion auf ihnen beruhen. War ein Zeitraum, in welchem sie bereits so ausgebreitet war, in welchem sie sich bereits so vieler Seelen bemächtigt hatte, und in welchem gleichwohl noch kein Buchstabe aus dem von ihr aufgezeichnet war, was bis auf uns gekommen ist: so muß es auch möglich sein, daß alles, was die Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren ginge und die von ihnen gelehrte Religion doch bestünde." Denn „die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist." In der späteren wissenschaftlichen Erörterung gegen Walch, mit dem sich Lessing in den nachgelassenen theologischen Fragmenten[1]) meist beschäftigt, nennt er übrigens diesen Sprungschluß aus der Geschichte des ersten Christentums auf die Praxis der Gegenwart selber einen schneidenden Satz, dem man ebenso viel zugute halten müsse wie Goezens schneidenden orthodoxen Sätzen, die „Bibliolatrie" trieben (a. a. O. S. 200).

Die näheren Ausführungen zu jedem Axiom und die „nötige Antwort" gaben die geschichtlichen Belege, daß die Orthodoxie der Bibel eine Bedeutung für die Religion gegeben habe, die sie ursprünglich nicht hatte. So gewiß es eine geoffenbarte Religion gegeben hat, bevor sie niedergeschrieben wurde, so gewiß ist das schriftlich Verfaßte nicht Grundlage des Christentums, sondern ihm gegenüber sekundär. Das Christentum muß sich ohne diese Bücher denken lassen, wenn auch natürlich nicht ohne den christlichen Inhalt dieser Bücher, der aber „in diesen Büchern bloß gelegentlich, bald mehr, bald weniger aufbehalten worden". Die Schrift war

[1]) Bibliolatrie, Hempel XVII S. 162 ff.; Von den Traditoren, ebd. S. 183 ff.; Sogenannte Briefe an den Herrn D. Walch, ebd. S. 197 ff.

zu Lebzeiten Jesu und der Apostel natürlich überflüssig, und in den Zeiten des Charismas fand die Fortpflanzung des Christentums nur durch mündlichen Unterricht statt. Die unmittelbare Erleuchtung der Bischöfe, deren εμφυτος δωρεα της διδαχης, stand über dem geschriebenen Wort, soweit solches schon existierte. Ganze Gemeinden haben nur ein Exemplar besessen, das die Presbyter der Gemeinde verschlossen hielten. „Es ward sogar den Laien der ersten Kirche zu keinem geringen Verbrechen gerechnet, wenn sie dem geschriebenen Worte eines Apostels mehr glauben wollten, als dem lebendigen Worte ihres Bischofs" (§ 10 Antwort). Und Irenaeus[1]), den Goeze gegen Lessing ins Feld führte, konnte nur dessen These noch mehr verstärken, daß das „gepredigte" Evangelium als der wesentliche Inhalt des Christentums Grund und Pfeiler des Glaubens war, nicht aber nur das geschriebene Wort, ohne das, wie Goeze lehrte, der heilige Geist nichts vermöge. Haben doch auch die Apostel ihre Briefe und Evangelien nicht als Beweisurkunden, sondern als Gelegenheitsschriften an ihre Gemeinden gesandt (§ 13 ebenda). So macht weder die Absicht der Apostel, noch das Urteil der Urzeit die Schriften zu dem, was sie heute bedeuten sollen.

Lessing entnimmt nun demselben Irenäus die Waffe, die er gegen das Luthertum und dessen Formalprinzip schwingt. Irenäus (III 4) spricht noch von Völkern, die ohne Schriften zum Glauben gelangt sind (sine litteris crediderunt), die, vom Geist eingeschrieben, das Evangelium im Herzen trugen und die Überlieferung der Alten treu bewahrten. Das ist die Norm, der man folgen soll und kann, wenn die Apostel keine Schriften hinterlassen hätten.[2])

[1]) adv. haer. III 1: non enim per alios dispositionem nostrae salutis cognovimus quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum.

[2]) quid autem si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis? nonne oportebat ordinem sequi traditionis quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias . . . cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum eorum, qui in Christum credunt sine charta et atramento scriptum habentes per spiritum in cordibus suis salutem et veterum traditionem diligenter custodientes.

Während die altchristlichen Schriftsteller, so oft bei ihnen neutestamentliche Zitate begegnen, diese nicht als Quelle ihrer Meinungen, sondern nur zur „Bestätigung" anführen (Antwort § 12, Axiom 6), kennen sie doch eine Norm, die für sie der „Inbegriff" des Glaubens, für die Gemeinde gewissermaßen das Programm ist, auf das hin sie zusammengebracht ist, die regula fidei. Sie ist älter als die Kirche. Sie ist älter als die Schrift; sie ist nicht aus dieser gezogen, vielmehr sind nach ihr erst die Schriften beurteilt und je nach der Übereinstimmung mit ihr als kanonisch anerkannt worden. Sie ist für die Christen der ersten vier Jahrhunderte zum Glauben hinlänglich gewesen. Aus diesem mündlich überlieferten Lehrbegriff ist das apostolische Glaubensbekenntnis entstanden. „Diese regula fidei also ist der Fels, auf welchen die Kirche Christi erbaut worden, und nicht die Schrift." Und so ist der ganze wahre Wert der apostolischen Schriften „in Absicht der Glaubenslehren" kein anderer, als daß sie . . . „sofern sie mit der regula fidei übereinstimmen, die ältesten Belege derselben, aber nicht die Quellen derselben sind". Das ist die „nötige Antwort" (§ 1—8. 19), die Lessing zu geben hat; er gibt sie dem Orthodoxen und gibt sie in gleicher Weise den neumodischen Theologen. Denn mit deren Erweisen der Wahrheit des Christentums ist er so unzufrieden, weil sie nach altem Brauch die Göttlichkeit der Lehren auf die Authentie der neutestamentlichen Schriften gründen zu können glauben, während vor denen doch die regula fidei, die Tradition liegt, die richtig zu erweisen die erste Voraussetzung des Apologeten ist.

Von seiten der Fachtheologen wurde denn auch mannigfacher Widerspruch gegen Lessing erhoben. Nicht nur gegen seine praktischen Konsequenzen, sondern schon gegen die geschichtliche Darstellung wandte sich Walch, den Lessing mit ganz Deutschland für den kompetentesten Richter in dieser Sache erkannte. Aber seine „kritische Untersuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift unter den alten Christen in den ersten drei Jahrhunderten" (1779) fand in Lessings leider fragmentarisch gebliebenen Nachlaßschriften die glänzendste Widerlegung. Es sind Lessings gelehrteste Schriften, die seine gegen Goeze verfochtenen Thesen in allen Punkten aufrecht erhalten und nochmals die „Bibliolatrie", den Glauben an die Schrift als an einen Gott oder, nach Luther, als an „Christi

geistlichen Leib" als nicht urchristlich erweisen sollten. Die diokletianische Verfolgung, die Augustin ausdrücklich eine persecutio codicum tradendorum nannte, gibt Lessing Gelegenheit, zu zeigen, daß das Neue Testament sich noch damals nicht in aller Händen, sondern seiner alten Behauptung entsprechend vor allem bei den Bischöfen und Presbytern befand, da diese allein „Traditoren" wurden. Aber in kühner Schlußfolgerung spinnt er seine These weiter. Da die ersten Verfolgungen sich nicht auf die Bücher erstreckt hätten, so müsse jetzt etwas hinzugekommen sein, wodurch den Heiden die Augen aufgingen; gewiß haben Unruhen wegen der Wertung der Schrift unter den Christen selbst die Unterdrückung dieser beginnenden Bibliolatrie und die Vertilgung der Schriften veranlaßt. Lessing hat damit einen Terminus festgestellt, bis zu dem der von ihm beschriebene Urzustand dauerte. Das war wohl die Aufgabe des Fragments „von den Traditoren". Diese erste Periode behandelt er nun in den Briefen an Walch, deren Einleitung sich mit dem vorhandenen Bruchstück „Bibliolatrie" so nahe berührt, daß beides wohl nur verschiedene Versuche für dieselbe Sache sind[1]). Er betont hier deutlicher als gegen Goeze, daß er die Existenz der Evangelien und Briefe für diese Zeit nicht bestreite, auch nicht den Gebrauch; er fragt nur, in welchem Gebrauche sie damals waren (S. 221). Und da entwindet er nun Walch, der „die Gutherzigkeit gehabt habe, sich dem Hauptpastor surrogieren zu lassen", all dessen Quellenstellen, aus denen jener fälschlich die Geltung der Bibel als Erkenntnisquelle der Glaubenslehren herausgelesen hatte. Aber der ganze Schwall von Stellen bei Ignatius[2]), Justin und Theophilus, Celsus, Irenäus, Clemens, Tertullian bezog sich entweder auf das Alte Testament, das noch einem Tertullian divina litteratura im eigentlichen Sinne ist, oder sie bewiesen, allen voran Clemens, „daß die ersten Christen das Neue Testament bloß für regulam disciplinae gehalten haben". Clemens besonders

[1]) Vgl. dazu noch die andere „Bibliolatrie" überschriebene Vorrede, a. a. O. S. 162 f.

[2]) Zu Ign. ad Philad. 5 vgl. auch aus Lessings Nachlaß „Gegen eine Stelle aus Leß, von der Wahrheit der christlichen Religion". Lessing konjiziert auf Grund von Ap. Constit. II 30 επισκοπω 1 ευαγγελιω und bildet die Stelle nach der Parallelstelle ad Smyrn. 8 um.

zog „Tugendlehren, Sittensprüche, nicht dicta probantia der eigentlichen Glaubensartikel für seine Jugend aus der Bibel und war sonach das völlige Widerspiel von unsren lutherischen Schulmeistern". Im übrigen ist nach ihm die Bibel nur für die προσωπα εκλεκτα, die Kleriker mit Einschluß der Witwen und die „Gnostiker", die Zeit und Kräfte haben, in die Rätsel und Parabeln der Schrift einzudringen (S. 209 ff.).

Lessing hängt diesen Nachweisen über den nur praktisch-moralischen Gebrauch der Bibel in alter Zeit nun eine „Ausschweifung über das Glaubensbekenntnis der ersten Christen" an, wo es ihm ebenso wie in seinen handschriftlichen Zusätzen zur „nötigen Antwort"[1]) darauf ankommt, das Alter der regula fidei zu untersuchen, die als dogmatische Autorität der biblisch-disziplinären gegenübersteht. Gegen Walch, der sie nach Basnage u. a. nur als zufällig und gelegentlich entstandene menschliche Erweiterung der ersten Taufformel Mt. 28, 19 ansah, möchte er seine regula fidei auf Christus selber zurückführen, der den Aposteln damit eine Grundlage für ihre Missionsarbeit gegeben habe. Er schließt mit Tertullian aus Gal. 2, 2, daß schon Paulus zwecks seiner Missionslehre mit den andren Aposteln eben über die jenen überlieferte regula fidei sich besprochen habe (S. 224 f.). Vor allem aber beweist er durch eingehende Exegese der patristischen Stellen, daß regula fidei in alter Zeit wirklich das Glaubensbekenntnis bedeutet, und stellt zur Ergänzung des Thesaurus von Suicer (1682) und Binghams Origines ecclesiasticae (1722) die dahin zielenden Sätze aus Tertullian, Irenäus, ja auch dem der nachnicänischen Periode angehörenden Augustin zusammen, wo κανων, κανων της αληθειας, fides, regula fidei, regula veritatis, traditio, = symbolum nicht die aus der Schrift gezogene analogia fidei oder die doctrina in verbo Dei tradita ist, sondern ein vor dem Neuen Testament Entstandenes, mit dem die Schrift alles, ohne das die Schrift nichts war. Daß Augustin, „der Erfinder der Untrüglichkeit der heiligen Schrift", jenen falschen orthodoxen Begriff mit dem Symbol verband und es als einen Auszug

[1]) Im „Nachlaß" S. 21 f. und Lessings sämtl. Schriften 1791 Bd. VI. Bei Hempel, XVII S. 170 ff. Ergänzt wird dies durch die ersten „Theses aus der Kirchengeschichte", ebd. S. 235 ff.

aus der Schrift verstand (S. 173), konnte ihn nicht wankend machen, da die andern gegen Walch sprachen. Lessing weist überhaupt darauf hin, daß der Exegese der unebenen, holperigen, „salebrosen" Väter, die so viel Schlupfwinkel für Zänker abgeben, nicht die alleinige Entscheidung zukomme. Nicht einzelne Stellen, sondern der „Geist" der Zeit und der Alten schien ihm der kirchlichen Orthodoxie und ihrer Bibliolatrie in entscheidender Weise zu widersprechen (S. 202).

Es gibt keine These, die Lessing mit einem so großen, gelehrten Apparat verfochten hat. Wer ihn als Theologen kennen lernen will, muß ihn hier bei seinen Quellenstudien und seinen darauf gebauten Erkenntnissen belauschen. Daß er in den Geist der Zeit tiefer eingedrungen ist als seine Gegner, bedarf keines Beweises, und seine geschichtliche These bleibt ein Verdienst, selbst wenn er die Aussagen der Väter über die Herkunft der regula, der Tradition von den Aposteln oder von Christus selbst zu schnell für historische Nachrichten über die wirkliche Entstehung der außerbiblischen Glaubensregel genommen hat. Seine diesbezügliche These verdient also dieselbe Kritik, wie die unbewiesenen Voraussetzungen seiner Gewährsmänner[1]). Was er aber über das Verhältnis von Schrift und regula fidei in den ersten Jahrhunderten gegen die Orthodoxie ausführte, bleibt dabei unangefochten.

Geschichtlich betrachtet, war die Schrift ursprünglich nicht der Glaubensgrund gewesen; sie war aber auch nicht der Hort der Lehre im Laufe der Geschichte geworden[2]), der leicht und sicher die sogenannte Reinheit der Kirche wahren konnte. Goeze zwar glaubte dafür sehr einfach auf die Zustände des Mittelalters verweisen zu können, wo die christliche Religion „nur ein verwandeltes Heidentum" war, weil man die Bibel dem Laien entzogen hatte. Dem tritt Lessing entgegen mit der strengen Wahrheit, „daß die Bibel auch vor dem 9. Jahrhunderte nie in den Händen des gemeinen Mannes gewesen war. Und so hätte sich die Religion schon weit eher verschlimmern müssen" (Axiom 9)[3]). Was aber umgekehrt

[1]) Zur Entstehung der regula fidei vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. I S. 320 ff.

[2]) Darüber in der „Nötigen Antwort, erste Folge".

[3]) Das als „Kanzeldialog" abgefaßte Nachlaßfragment „Über die von der

die erhaltende Kraft der Bibel betrifft, so zeigt Lessing am nicänischen Konzil, daß der Sieg der Schrift über die Ketzerei oder ihre Kraft in Bestimmung der Rechtgläubigkeit sich nur schlecht erwies. „Ja, den rechtgläubigen Vätern kam es im geringsten nicht ein, ihren Lehrsatz aus der Schrift auch nur erweisen zu wollen. Sie hatten bloß die Herablassung, auf die Schriftstellen, welche die Arianer dagegen anführten, übel und böse zu antworten. Sie erwiesen also nur, daß die Schrift diesen Überlieferungen nicht widerspreche". Als Beweis prüfte er später noch (im Nachlaß a. a. O. S. 228 f.) die Methode des Hilarius, dessen Autorität Walch gleichfalls gegen ihn angerufen hatte. Diese geschichtliche Tatsache weist aber eben auf die Unmöglichkeit hin, aus der Schrift die Ketzer zu widerlegen. Die Arianer scheinen die ersten gewesen zu sein, die verlangten, daß man ihnen die Gottheit Christi aus dem Neuen Testament erweise, und die Sozinianer nahmen die Schrift gleichfalls zum einigen Lehrgrund, weil sie dadurch ihre Sache so gut wie gewonnen hatten. Denn „wer die Gottheit Christi nicht mit ins Neue Testament bringt, wer sie nur aus dem Neuen Testament holen will, dem ist sie bald abdisputiert". Wendet man hier ein, der Bibel verdanke man doch aber die Reformation, so weist Lessing auf die Kehrseite hin. Danach „haben wir dem ungehindertern häufigern Gebrauch der Bibel ebensowohl den Sozinianismus zu danken als die Reformation".

Auf Grund der Geschichte wie der praktischen Erfahrung hält er es also für angemessen, von den Wällen der alten Kirche, den ältesten, die vom apostolischen Amt getragene apostolische Glaubensregel wieder aufzurichten. Entsprach sie doch ihrer Art nach mehr der Norm des Rationalismus, der natürlichen Lehrregel, und war in Polemik und Apologetik leichter zu verwerten. Die protestantische Kirche meinte in jenem andern Wall, dem apostolischen Schriftenkanon, am besten verschanzt zu sein; Lessing aber glaubt, der Lehre eine sicherere Stütze geben zu müssen und im Traditionsprinzip

Kirche angenommene Meinung, daß es besser sei, wenn die Bibel von dem gemeinen Manne in seiner Sprache nicht gelesen würde", 1778 erörtert gegen Goeze, den senex ABCdarius, die Frage nach den Bibelübersetzungen des Mittelalters, die vorhanden, aber dem Laien nicht zugänglich waren, vor allem aber als Übersetzungen nach der Vulgata nicht schadeten.

gegeben zu haben, zumal der neuen Bibelkritik gegenüber, die den kirchlichen Wall beschädigt hatte. Da scheut er sich nicht, „als Lutheraner lieber seine Zuflucht zu einem Lehrsatze der römischen Kirche zu nehmen, als die ganze christliche Religion unter Einwürfen der Freigeister erliegen zu lassen, die bloß die Bibel und nicht die Religion treffen". Und er freut sich, wenn es nun im Reichshofrat über ihn zur Entscheidung kommen sollte, diesen uneins machen zu können wie Paulus das Synedrium, da die Katholiken, d. h. die meisten Mitglieder jener Behörde seines katholischen Traditionsprinzips wegen auf seiner Seite stehen müßten![1])

b) Sprach schon die Bedeutung, die der regula fidei in Urzeit und Vergangenheit vor und neben der Schrift zukam, gegen deren alleinige Geltung in der Gegenwart, so führte die weitere geschichtliche Forschung Lessing noch von einer andren Seite her auf die Erkenntnis des sekundären Charakters der biblischen Schriften. Reimarus hatte Lessing Gelegenheit gegeben, an den Evangelien Kritik zu üben und deren Stellung zueinander, ihre Übereinstimmungen, Widersprüche usw. zu prüfen. Aus dieser Evangelienkritik heraus entstand das Werk, durch das Lessing sich eine der ersten Stellen in der Geschichte der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft errungen hat. Was Semler erst 1783 in seinen Anmerkungen zu Townsons „Abhandlungen über die vier Evangelien" eingehender erörterte und in seinen Zusätzen zu Richard Simons „Kritischen Schriften über das Neue Testament" 1776—1780 nur gelegentlich gestreift hatte, dem widmete Lessing 1778 eine ausführliche Untersuchung. Unter dem Titel „Neue Hypothese über die Evangelisten, als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet" sucht er auf neuem Wege das Verwandtschaftsproblem der synoptischen Evangelien zu lösen[2]). Die Hypothese[3]), daß sie nur sich gegenseitig benutzt hätten, hatte nicht wirkliche Lösung gebracht, mochte man nun mit Grotius, Wettstein, Bengel, auch Semler und dem von ihm übersetzten Townson u. a. den Matthäus oder wie Walch, Büsching den Lukas an die erste Stelle setzen und

[1]) An den Bruder 23. Juli 1778. Vgl. an Elise Reimarus 9. Aug. 1778 in Briefe Bd. I S. 749 f. 755 f.

[2]) Eine Zusammenfassung geben auch seine „Theses aus der Kirchengeschichte" §§ 33 ff. [3]) Vgl. B. Weiß, a. a. O. S. 473 ff.

Markus einen der beiden oder mit Griesbach (noch 1789) beide exzerpieren lassen. So stand es mit der Lösung, als Lessing das Problem untersuchte. Denn die Hypothese des J. Clericus (1716), es lägen allen dreien gemeinsame Quellen zugrunde, war fast vergessen, obwohl sie Priestley 1777 wieder hervorgeholt hatte und Semler eine Quelle für Lukas wenigstens in dem marcionitischen Evangelium entdeckt zu haben glaubte.

Wie Eichhorn 1794 zuerst in seiner Allgemeinen Bibliothek der biblischen Literatur auf Grund der 42 gemeinsamen synoptischen Abschnitte sein syrochaldäisches Urevangelium rekonstruierte, so postulierte Lessing 16 Jahre vorher für die ältesten judenchristlichen Gemeinden ein aus den mündlichen Erzählungen der Apostel über Leben und Lehre Jesu erwachsenes Evangelium, das nach dem Kreise, in dem es gelesen wurde, und nach der Autorität, die hinter ihm stand, etwa Evangelium der Apostel, der Nazarener, der Hebräer heißen müsse. Zunächst schien nur die innere Wahrheit für diese Hypothese zu sprechen. Aber Lessing hatte sie durch seine Studien in den Kirchenvätern gefunden. Die Achtung, mit der diese von einem Hebräerevangelium sprachen, die Art, wie Hieronymus aus ihm den griechischen Text unserer Evangelien an verschiedenen Stellen erklärt, der judenchristliche Charakter der aus ihm bekannten Bruchstücke, das alles paßte auf das von Lessing postulierte hebräische Urevangelium, das älter war als Matthäus, und das auch Semler[1]) schon bei Justin fand vor jedem kanonischen Evangelium. Derselbe Semler führte es auch auf Syrien zurück, wo es noch manche Nachkommen und Verwandte Jesu und Marias gab. Lessing fügte dem allen die neue These hinzu und sah in ihm die „Quelle, woraus sowohl die besseren, noch vorhandenen als die minder guten und dafür aus dem Gebrauch und endlich aus der Welt gekommenen Evangelia geflossen" (§ 43). Aus ihm hatte zuerst Matthäus, dessen judenchristliche Art sich noch hier und da, wie in der Betonung des mosaischen Gesetzes Kap. 5, 17 ff., in dem Mangel an universalistischem Missionssinn Kap. 10, 5 ff., zeige, die ersten griechischen Auszüge gemacht. Das ist der wirkliche Tatbestand, der sich nach Lessing in den alten Nachrichten über die ursprüng-

[1]) Vgl. z. B. Beantwortung der Fragmente S. 155. 282.

lich hebräische Abfassung des Matthäus widerspiegelt. Und wie dem ersten synoptischen Evangelium, so liegt das Hebräerevangelium, das in der Kritik durch die Tübinger Schule hindurch bis auf den heutigen Tag unter den außerkanonischen Evangelien den vornehmsten Platz sich bewahrt hat, auch dem Markus und Lukas und noch vielen andern von den Ketzern gebrauchten Evangelien (§ 43 Anm.) zugrunde, so daß man von einer nazarenischen Evangelienklasse sprechen könnte, der das später geschriebene Johanneische Evangelium entgegenstehe. Sie alle sind, wie (§ 50) „Matthäus, Markus, Lukas nichts als verschiedene und nicht verschiedene Übersetzungen der sogenannten hebräischen Urkunde des Matthäus, die jeder machte, so gut er konnte: ως εδυνατο εκαστος". Den Titel findet Lessing übrigens noch in Lk. 1, 1 erhalten: Διηγησις περι των πεπληροφορημενων εν ημιν πραγματων; er sieht darin auf die vielen Prophezeiungen angespielt, deren Erfüllung in jenem ältesten Evangelium nachgewiesen war (vgl. Mt. 1, 22; 2, 17; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 14).

Das war Lessings Hypothese, die sich ihm mitten im Streit mit Goeze gebildet hatte und in der gelehrten theologischen Welt großen Beifall fand. Sie hat aller nachfolgenden Forschung in entscheidender Weise den Weg gebahnt. Vereint mit Herders „Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien" (1797), die neben der aramäischen Quelle in Markus eine zweite Grundschrift der andern Evangelien anerkannte, ergab sie die Lösung, die heute in der Wissenschaft mit kleinen Abweichungen allgemein als gesichert gilt. Herder selber stellt sich in seinem „Erlöser der Menschen; nach unsern drei ersten Evangelien" (1796)[1]) bei der Erörterung des schriftstellerischen Charakters (IV 4 ff.) unsrer Evangelien die Frage nach dem geschriebenen Urevangelium, der „Elternmutter aller der unseren". Er hebt hervor, daß Lessing mehr, als man zugebe, das Verdienst gehöre, diese Kernfrage wieder angeregt zu haben, und bedauert nur erstens den Mangel der Ausführung des Gedankens, zweitens die Gleichstellung des postulierten Urevangeliums mit dem späteren Nazarenerevangelium, dessen Interpolationen und allmähliches Wachsen Lessing selber schon eingestanden hatte (§ 21);

[1]) Eine gute Ausgabe in der Hendelschen Gesamtliteratur des In- und Auslandes Nr. 1243 f., von Th. Schneider.

drittens aber rügt Herder vor allem das Fehlen der Erkenntnis, daß sich aus einer Quelle allein das Problem noch nicht lösen lasse. Aber auch so wertet er diese ja nur fragmentarisch, in 68 §§ ausgeführte Hypothese höher als die Thesen der meisten andern, „die das Feldgeschrei über die Vielheit der Evangelien erhoben" und andererseits der „ängstlichen Verteidiger" der kanonischen Evangelien. Semler scheint ihm Lessings fester gegründeten Thesen gegenüber „mit sogenannten evangelischen Aufsätzen ohne Autorität, Quelle und Zweck zu freigebig und hierin weder ganz im Geist des ersten christlichen Jahrhunderts gedacht, noch seine Gedanken genau geordnet zu haben". In der Tat neigt Semler dazu, den richtigen Gedanken zu übertreiben, daß neben und vor den kanonischen Evangelien nicht allein eine reiche mündliche Tradition vorhanden war, sondern eine große Auswahl von schriftlichen Aufsätzen, die auch, wie er unter Hinweis auf Marcions Evangelienbuch postulierte, „lauter moralische und allgemeine Lehren Jesu gesammelt hatten, mit gänzlicher Weglassung dieser Reden, welche sich bloß auf damalige gemeine Juden in Palästina bezogen".[1]) Diese entsprachen im Grunde Semlers Wünschen und dem Universalismus, d. h. dem eigentlichen Wesen des Christentums besser, als die sogenannten kanonischen, inspirierten Evangelien. Wer das Christentum widerlegen will, müßte jene geistigeren Quellen widerlegen!

Für Lessing selber hatte die Schrift in der Zeit, als er sie schrieb, noch eine andere Bedeutung, als die, die Komposition und Entstehungsverhältnisse der Evangelien allein deutlicher zu durchschauen und zu erweisen, daß sie nicht Schriften primärer Natur sind, sondern sekundär. Diese sekundäre Natur, die Tatsache, daß die Evangelisten zu einem Teil Redaktionsarbeit leisten und ältere Quellen benutzen, daß sie also „menschliche Geschichtsschreiber" sind, spricht ihm gegen die Inspiration des Kanons. Für Lessing tritt diese Erkenntnis neben die andere von der Geltung der regula fidei. Wie längst vor und stets neben dem Kanon die Glaubensregel als eigentliche Wahrheitsnorm geherrscht hat, so haben sogar vor den kanonischen Schriften andere bestanden, aus denen diese erst schöpften. Diese Spitze nahmen die geschichtlichen Ergebnisse bei Lessing an; sie

[1]) Z. B. Beantwortung der Fragmente S. 25 ff. 281 ff.

wenden sich gegen den inspirierten Kanon. In diesem Sinne nennt Lessing im Brief an den Bruder (25. Febr. 1778) seine „Neue Hypothese" die „Hauptarmee", der gegenüber alles andere nur „Scharmützel der leichten Truppen" war. Darüber darf man sich durch seine taktische Bemerkung, daß er die „höhere Würde" der Evangelisten weder bestreite noch leugne, nicht täuschen lassen.

c) Der Gesamtkanon und seine einzelnen Bestandteile, zumal die Evangelien, sind also keine autoritativen, von jeher geltenden Normen primärer Art, das lehrt die Geschichte. Freilich könnte ja Goeze darin recht haben, daß die Bibel, wenn auch nicht in der Urzeit und der Vergangenheit, so doch in der Gegenwart einzige Quelle des Christentums sei, daß, wie er sagt, „unsere Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion doch lediglich und allein auf diesen Schriften beruht". Dem würde Lessing entgegenhalten, daß auch in der Gegenwart niemand zur Bibel komme, ohne vorher schon das Christentum zu kennen (vgl. nötige Antwort, 1. Folge). Die individuelle Erfahrung weist selber auf einen anderen Lehrer hin, eben auf die Gemeinde, die die Stätte der Tradition ist, und deren Geist Schleiermacher den heiligen Geist, den Geist Christi nennt, der der Grund der christlichen Religion ist. Gerade die psychologische Beobachtung des Werdens der christlichen Überzeugung spricht gegen die alleinige Autorität der Schrift. Wir werden Christen, bevor wir lesen können. Sonst wäre ja (Axiom 10) „lesen können ebenso notwendig zur Seligkeit als getauft sein". Zweitens aber spricht dagegen die Tatsache, daß Überzeugungen durch ihre „innere Wahrheit" erwiesen werden, nicht aber durch einen Schriftkomplex, der nur „Fakta" erweisen kann, und dessen Authentie selber erst wieder des Beweises bedarf, während die regula fidei als Glaubensinhalt sich durch ihre innere Wahrheit selbst empfiehlt. Die unumgängliche Notwendigkeit einer Belehrung durch die Schrift könnte nur der behaupten, der da meint, es werde „niemand gesund, als wer die Arznei mitsamt der Schachtel verschlingt!" (zu Axiom 8). Zu der Nichtwirklichkeit aber und der Unnötigkeit tritt nun drittens auch für die Gegenwart die Unmöglichkeit, die Schrift allein und wiederum die ganze Schrift als Lehrer des Christentums und Führer zum Glauben zu benutzen.

Denn was die offenbarte Religion betrifft, so ist „in diesen

Büchern bloß gelegentlich bald mehr, bald weniger davon aufbehalten worden". Hier sagt es Lessing in kurzer Form, was er, wie gleichzeitig Semler, gegen die Geltung der Bibel als Norm in der Gegenwart einzuwenden hat. Es steht zuviel darin, und doch ist sie noch nicht genug! Zuviel sind ihm etwa, wie wir schon sahen, die Lehren der Apostel, die über die Lehre Jesu hinausgingen; zuviel die Schachteln, die die Arznei enthalten. Diese ganze „Emballage" ist zuviel und unnötig, da ein großer Teil „weder zur Erläuterung noch zur Bestätigung auch des allergeringsten Satzes der Religion dient". Das ist Lessings erstes Axiom: „Die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion gehört". Und sein Urteil über dieses Zuviel ist: „Es ist bloße Hypothese, daß die Bibel in diesem Mehrern gleich unfehlbar sei", oder wie er dieses 2. Axiom in der „nötigen Antwort genauer formuliert (§ 20): „das Mehrere, was sie über die regula fidei enthalten, ist, nach dem Geiste der ersten vier Jahrhunderte zur Seligkeit nicht notwendig, kann wahr oder falsch sein, kann so oder so verstanden werden."

Liegt darin, daß die Schrift der Buchstabe ist gegenüber dem Geiste, daß die „historischen Worte" nur „das Vehikulum des prophetischen Wortes" sind, das Zuviel, so ist das alles andererseits doch auch das Zuwenig. Der Geist ist mehr als die Summe der Buchstaben oder eine Auswahl aus ihnen. Die Religion ist im Leben umfassender als die Bibel, die doch zum Teil „ein bloßes Buch" ist und nur in ihrem besseren Teile Religion ist oder, genauer gesagt, sich auf Religion bezieht (Axiom 3). Ist dem aber so, dann kann die Bibel keinen Beweis für die Religion abgeben: „die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat" (Axiom 9—10).

Beim Rückblick auf die Ausführungen Lessings über den Kanon und seinen Wert innerhalb seiner Zeit und für uns erscheint zunächst der Gegensatz zwischen der „Erziehung des Menschengeschlechts" und den antigoezischen Schriften bemerkenswert. Was er dort der aufgeklärten Kritik gegenüber in Schutz nimmt, kritisiert er hier gegen den

Orthodoxen, der es in Bausch und Bogen verteidigt hatte. Es war Lessings Art, das Verkannte zu retten und das falsch Anerkannte in seinem Wert auf das richtige Maß herabzusetzen. So erscheint die Wertung in der „Erziehung" bedeutend konservativer; aus pädagogischer Rücksichtsnahme auf das Volk soll sie konservativ sein. Denn Lessing will nicht radikal eine Sprosse aus der Leiter ausbrechen, die, wie er gegen Wieland gelegentlich äußerte, „ein gewisses Publikum notwendig mit besteigen muß, wenn es weiter kommen soll"[1]). Diese konservativere Meinung, daß beide Testamente, das Neue wie das Alte, auf gewissen Stufen unentbehrlich sind und bleiben, wirkt ja auch im Antigoeze noch nach; sind die Schriften auch nicht die schlechthin besten, so sind sie doch die besten, deren die damaligen Leser fähig waren, und deren die auf gleichem Standpunkt stehenden fähig sind. Er ahmt die Antwort des Solon nach, der auf die Frage, ob er den Bürgern die besten Gesetze gegeben habe, antwortete: οτι ου τους καθαπαξ καλλιστους, αλλ ως εδυναντο τους καλλιστους. Und in dieser Lösung der Frage berührt er sich mit Semler, der nur beweisen will, daß der Kanon nicht ganz und nicht für alle gelten müsse, wenn er auch für gewisse Christen noch gelten könne.

Im Antigoeze, wo Lessing demselben Gegner entgegentritt, den Semler bekämpft, stehen die beiden überhaupt einander näher, als wenn man die „Erziehung" mit der „freien Untersuchung" vergleicht. Hier begegnen sie sich auch in der geschichtlichen Erforschung des Urchristentums und der Kanonsgeschichte, wo Lessing unbedingt von Semler manches gelernt hat, wenn er auch in der Beherrschung der Kirchenväter selbständig erscheint. Daß die regula fidei als ältere Norm an Stelle der Bibel, der orthodoxen Norm gestellt wird, ist bei Lessing durchaus originell; ebenso seine Hypothese vom sekundären Charakter der kanonischen Evangelien, und das ergibt einen Unterschied in der Stellung und Beantwortung der Kanonsfrage: Semler setzt sich das Ziel, die allgemeine, für alle geltende Autorität des Kanons zu bestreiten, und stützt sich im wesentlichen auf seine neue historische Exegese, die das Lokale und Partikuläre dieser historischen Schriften erweist, und fast noch mehr auf das

[1]) An Herder 10. Januar 1779.

Schwanken der Überlieferung über den Umfang des Kanons und den kanonischen Charakter der einzelnen Schriften. Lessing hat aus derselben Geschichte andere Waffen geholt. Er steht vor der in gewisser Beziehung radikaleren Aufgabe, die alleinige, von jeher allein geltende Bibelautorität zu beseitigen, und tut es durch Rückgang auf die Geschichte, in der die Bibel, deren Bestandteile zum Teil ältere Quellen voraussetzen, stets bis zum Protestantismus hin eine sekundäre Stellung eingenommen habe. Der positive Teil seiner These, die die regula fidei an Stelle des Kanons setzt und so wieder eine festere Autorität zu geben scheint, während Semler — als Theologe — das Subjekt ganz frei und ohne Autorität läßt, bedarf später einer besonderen Betrachtung.

2. Der Erfolg ihrer Kanonskritik war jedenfalls für beide der gleiche. Sie schufen einen Zustand der Freiheit. Es fiel der Begriff des Kanons und der Inspiration.

Daß beide eng miteinander verbunden sind, wissen Lessing und Semler. Und es ist schwer zu entscheiden, ob sich ihnen aus dogmatischen Gründen der Begriff der Inspiration auflöste und deshalb der Kanon fiel, oder ob die geschichtliche Untersuchung ihnen die Unbeständigkeit oder gar die Nichtigkeit des Kanonumfangs und der Kanonsautorität zeigte und nun mit dem Kanon auch sein alter Glanz, die göttliche Eingebung, schwand. Beide standen und fielen miteinander. Lessing gibt Goeze nicht zu, daß die christliche Religion mit der Bibel steht und fällt; aber das muß er allerdings sagen: „wenn ohne Bibel kein Christentum ist, so ist ohne Theopneustie keine Bibel“ (Axiom 10).

Darin hatte die Orthodoxie also recht und zeigte die Konsequenz, die Lessing überhaupt an ihr achtete und sympathischer fand als die Halbheit der „Neumodischen“, wenn er auch ihre Beweise für die „Homogenität aller biblischen Bücher, sowohl in Ansehung ihres Inhalts, als ihrer Eingebung“ nicht anerkennen kann (Axiom 2). Er greift den biblischen Inspirationsbeweis prinzipiell an, der doch ein ewiger Zirkel sei, da „die Unfehlbarkeit eines Buches aus einer Stelle des nämlichen Buches und die Unfehlbarkeit der Stelle aus der Unfehlbarkeit des Buches bewiesen wird“. Er polemisiert ebenda gegen einzelne Schriftbeweise, wobei er sich mit Semler nahe

berührt und dessen Exegese wohl berücksichtigt hat. Und stellt schließlich, auch ähnlich wie Semler und der Gesamtrationalismus, neue Kriterien der Göttlichkeit der Schrift auf, subjektive Beweise, die an die Stelle des absoluten orthodoxen Wahrheitsbeweises treten sollen.

Was Lessing nur gelegentlich erwähnt hat, hat Semler in verschiedenen Schriften eingehend und ausführlich erörtert. Betreffs der Lehre von der Inspiration gibt Semler im zweiten Ergänzungsband seiner „freien Untersuchung" eine historische Einleitung von der Abwechselung dieser Lehrart und behandelt die verschiedenen Anschauungen der lutherischen Theologen vom Wesen und von den Merkmalen der Inspiration und Offenbarung, die beide zu unterscheiden Calixt die Theologen gezwungen hat (II, Vorrede S. 7). Es ist Semlers alte Methode, an der Geschichte des Dogmas zu zeigen, wie schwankend der Begriff, und wie berechtigt also die Kritik ist.

Semler unterscheidet sich von den anderen Theologen, die die Göttlichkeit des Inhalts der Schrift festhalten, vor allem dadurch, daß er, wie Lessing, die Schrift nicht als ein Ganzes auffassen kann, dem ein einheitliches Merkmal eignet, sondern daß er die Schriften trennt und einzeln auf die Göttlichkeit des Inhalts hin geprüft wissen will. Zweitens aber ist für ihn der Begriff Göttlichkeit oder Offenbarung kein absoluter, sondern ein relativer, so daß auch die einzelne Schrift nicht für jeden den Charakter der Göttlichkeit tragen könne, da sie eben nicht jedem, dem Vollkommeneren und dem Unvollkommnen in gleicher Weise, etwas zu offenbaren habe.

Wandte er sich mit der zweiten These gegen die der Psychologie und Erfahrung widersprechende Lehre von der Wirksamkeit der Schrift, so stand er schon im ersten Punkte schroff gegen die ganze Orthodoxie, die sich auf II. Tim. 3, 16 als biblisches Zeugnis für die Göttlichkeit der ganzen Schrift berief. Semler streicht hier das και und faßt mit der syrischen und arabischen Übersetzung, ferner der Vulgata und lateinischen Vätern wie Tertullian, Ambrosius u. a., endlich den griechischen Vätern Origenes, Clemens Alex., Theodorus, Theodoret, Theophylact das πασα γραφη θεοπνευστος als Subjekt und gewinnt den Sinn[1]), daß eben jede wirklich in-

[1]) Zur Auslegung vgl. B. Weiß, Paulin. Briefe S. 657 und im Meyerschen Kommentar XI[6] 328. Semler führt besonders die von Theophylact aus-

spirierte Schrift als solche daran erkennbar ist, daß sie zu Lehre, Strafe, Unterricht usw. wirke (a. a. O. III 534 ff.).[1] Die Orthodoxie nimmt nur πασα γραφη als Subjekt und lehrt demgemäß, daß die ganze Schrift inspiriert und ebenso im ganzen zur Lehre usw. nützlich sei. Semler erklärt unter Berufung auf sein Recht zu freier Forschung (II 15): „An Calovs alte scholastische Ordnung und Konsequenzen, an πασα, tota kehre ich mich ganz und gar nichts, weil ich denselben Beruf habe, den er hatte." Seine Hypothese war übrigens durchaus nicht original. In seinem Streit mit Semler über die Offenbarung Johannis erklärte auch Reuß[2]), der süddeutsche Pietist, die moralische und didaktische Nützlichkeit einer Schrift als Folge und Merkmal der göttlichen Eingebung und wandte sich gegen die von Semler ihm insinuierte Meinung, daß jedes kanonische Buch gleich gut zu diesem Zwecke, und daß die Apokalypse als apostolische Schrift in demselben Maße wie alle neutestamentlichen Bücher für alle stets und unumgänglich wichtig sei. Auch Lessing stimmt (Axiom 2) Semlers Exegese und der Streichung des και zu und wertet neben dieser Hauptstelle auch die anderen Beweisstellen der Göttlichkeit der ganzen Schrift so, daß sie vielmehr das Gegenteil zeigen und selber schon auf die Scheidung von Gottes Wort und Bibel drängen.

Auch den biblischen Begriff der Inspiration findet Semler ganz verschieden von seiner strengen orthodoxen Fassung. Er stellt fest, daß die Schrift selber darunter keine Eingebung der Sachen, Worte, Sätze verstehe (I 98 f.), wie zu seiner Zeit noch Schubert, den er im vierten Bande eingehender beurteilt. Die hebräische ruach hakkodesch, die man den Zeiten bis auf Esra und die „große Versammlung" beilegte, bringt zwar eine neue Bewegung in die Seelenkräfte, hebt aber nicht die eigne Arbeit des Verfassers auf, hebt diesen also auch nicht in allem über seine zeitliche und örtliche Beschränktheit hinaus. Dies gilt auch von den Propheten (I 56. 58 u. a.). Semler macht hinsichtlich der „Eingebung" keinen Unter-

drücklich für Griechen bezeugte Erklärung an: πασα γραφη ητις εστιν θεοπνευστος εκεινη και ωφελιμος.

[1]) Vgl. auch Semlers Institutio ad doctrinam christ. liberaliter discendam, 1774, § 92.

[2]) Ritschl, Pietismus, III 120 f.

schied zwischen den inhaltlich verschiedenen Partieen des Kanons. Er ist über den milderen, z. B. auch den englischen Apologeten angehörenden Inspirationsbegriff schon hinausgegangen, der sich etwa bei dem von ihm gerühmten Clericus findet. Clericus unterscheidet in seinen sentiments de quelques théologiens d'Hollande XI—XII zwischen den Weissagungen, der Geschichte und den Lehren in der Schrift. Die Geschichte sei nur nach der Erfahrung niedergeschrieben ohne jegliche Offenbarung, so daß also für die Kritik der Geschichte freier Raum ist. Weissagungen und Lehren seien eingegeben, aber ohne Eingebung aufgeschrieben, erstere sogar nur dem Inhalt nach.

So fällt bei Semler der bisher die Göttlichkeit garantierende Inspirationsbegriff; er löst sich auf durch geschichtliche Betrachtung und psychologische Analyse. Aber das Unmögliche ist auch hier zugleich wieder das Unnötige. Semler hält den ganzen Begriff der Inspiration bei der Feststellung des Wertes, auch der Göttlichkeit einer Schrift für durchaus unnötig und überflüssig. Man brauche sich nicht an die besondere Art des Entstehens einer Schrift zu halten, wenn man nur in ihren Wirkungen ihre „innere Verbindlichkeit" zu erkennen vermöge (I 42). Die alten Merkmale, die für die Inspiration angeführt wurden, daß das Buch einerseits den natürlichen, allgemeinen moralischen Erkenntnissen nicht widersprechen dürfe, aber doch mehr enthalten müsse, und daß die übernatürliche Entstehung vor allem durch Wunder oder durch übernatürliche Wirkungen bestätigt sein müsse, hält er zum Teil für veraltet, andererseits aber doch für relativ, da diese Urteile subjektiv seien und die verschiedenen Menschen mit verschiedenen Fähigkeiten herantreten (I 42 ff.). Diese Merkmale würden eben seine These bestätigen, daß nicht alle Bücher in gleicher Weise göttlich seien, und daß auch die göttlichen Bücher nicht von allen Menschen in gleichem Maße als göttlich anerkannt werden könnten. Hier bedeutet aber göttlich etwas anderes als das Inspiriertsein nach alter Fassung; es ist kein absolutes Prädikat, das einer für alle unbedingt geltenden Autorität anhaftet, sondern ein *subjektives Urteil auf Grund individueller Erfahrung*.

Es war ein Wagnis, ohne diese Garantie auskommen zu wollen. Aber es ist charakteristisch für den Rationalismus, daß er

dieses Wagnis unternahm und die Garantien verwarf, obwohl er damit in seinen ernster und kirchlich interessierten Kreisen die Bibel nicht kurzweg verwerfen wollte. So war es bei Semler. Mit ihm zusammen steht Michaelis, der in den nicht inspirierten Evangelien doch „untrügliches Gotteswort" findet, „doch mit dieser kleinen Furcht und Ausnahme, daß der Erzähler vielleicht etwas nicht recht gefaßt und es uns nicht völlig richtig aufbehalten haben könnte"; und von den apostolischen Briefen gelte dasselbe: „gesetzt die Apostel hätten in Nebensachen gefehlt, so würden wir doch die so oft wiederholten Hauptsachen der christlichen Religion, die zu predigen Christus sie aussandte, so gut lernen können, als etwa aus Bülfingern Wolfens Lehrsätze der Philosophie". Lessing zitiert im 10. Axiom diese Stelle aus Michaelis, Einleitung in die Schriften des N. T. S. 73, wo derselbe gleich zu Anfang ausdrücklich der Inspirationslehre als Garantie für die Grundlage der christlichen Religion ihre Bedeutung abspricht: „Die Frage, ob die Bücher des Neuen Testaments von Gott eingegeben sind, ist der christlichen Religion nicht völlig so wichtig, als die vorige, ob sie echt sind? sie steht und fällt nicht so schlechterdings mit ihr." So mutig will es auch Lessing wagen: „was schadet es, daß in diesem Falle die Grenze zwischen menschlichen Zusätzen und geoffenbarten Wahrheiten so genau nicht mehr zu bestimmen" wäre? Und an der Fähigkeit, dieses Göttliche aus dem Historischen, das Prophetische aus den Vehikeln herauszuerkennen, verzweifelt er deswegen noch nicht. Er hält es für Mißtrauen gegen die Macht der Wahrheit, wenn man fürchtet, das Christentum und der Geist Jesu werde sich ohne Bibel nicht halten können, und Jesu Worte wären, „erst, in tote Buchstaben verwandelt, Worte des Lebens geworden" (Axiom 7); und die analoge Betrachtung richtet er gegen die Orthodoxie, die die Offenbarung in der Bibel nur durch die strenge Inspirationslehre bannen zu können glaubte. Sie fragt er (Axiom 2 f.) unter Abweisung dieser biblisch nicht erwiesenen und psychologisch unmöglichen Inspiration: „hat denn eine geoffenbarte Wahrheit gar keine innere Merkmale? Hat ihr unmittelbar göttlicher Ursprung an ihr und in ihr keine Spur zurückgelassen, als die historische Wahrheit, die sie mit so vielen Fratzen gemein hat?"

Die Göttlichkeit muß sich als innere Wahrheit aufdrängen,

nicht als äußeres, autoritatives Prädikat aufgezwungen werden. Diesen idealen Gedanken, den Lessing bezüglich der Glaubenswahrheiten unter Kritik des Bibelbeweises gefaßt hatte, wendet er gegen die unbedingte Inspiration und setzt, wie Semler bei der Untersuchung des Kanons, an die Stelle des Absoluten die subjektiven Kriterien, die freilich relativ sind und nicht für alle gleichhin gelten, aber den Vorteil haben, daß sie die Wahrheit persönlich finden und empfinden lassen. Diese Art der Wahrheit, wenn auch mit der Gefahr eines Irrtums verbunden, war Lessings Ziel, dem der Verstand die Freiheitsforderung aufdrängte, und sie war Semlers Streben, worin ihn schon der Pietismus und der mehr religiöse Individualismus bestärkt hatte. Hier kämpfen beide in Reih und Glied gegen den gemeinsamen Feind; und in ihnen wehrt sich die ganze neue Zeit gegen das Joch, das noch auf dem Protestantismus lastete: „O daß Er es könnte, Er, den ich am liebsten zu meinem Richter haben möchte! Luther, du! Großer, verkannter Mann! Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöst, wer erlöst uns von dem unerträglichern Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es jetzt lehren würdest, wie es Christus selbst lehren würde! Wer?" Das ist das „Absagungsschreiben" der Zeit, das sie durch Lessing schreiben ließ.

Lessing und Semler führen an diesem Punkte fast dieselbe Sprache. Auch Semler wollte in den Wirkungen, nicht in der bisher betonten Entstehungsart einer Schrift deren Verbindlichkeit erkennen. Der biblische Verfasser selber darf, wie Semler gegen den Jenaer Rezensenten ausführt (II 427 ff.), nur von Inspiration reden, wenn er zugleich seine eigene „Ausbesserung" durch die eingegebenen Vorstellungen merkt, also nie bei bloßen Erzählungen, historischen Nachrichten u. dergl. Semler betont ferner als Merkmal, das die göttliche Wirkung von vorübergehenden natürlichen Erkenntnissen unterscheidet, daß ein Mensch sie nicht als einen vorübergehenden Gedanken ohne Nutzen wieder verlieren darf.

Ähnliches gilt, wenn ein anderer nun beim Lesen der Schriften in diesen Göttlichkeit finden oder das Mitgeteilte als Offenbarung annehmen soll. Das Zeugnis des heiligen Geistes, das nach der lutherischen Dogmatik diese Gewißheit in dem Gläubigen wecken soll, ist das, daß sich die betreffende Schrift als brauchbar und

nützlich zur „moralischen“ „Ausbesserung“ aufdrängt. Das betont auch Lessing. Ihm ist der Buchstabe ohne Geist tot. Aber bei denjenigen Büchern und Stellen der Schrift, „welche auf unsere geistliche Besserung mehr oder weniger abzwecken“, äußert sich „das innere Zeugnis des heiligen Geistes“. Nur diese Bücher und Stellen der Bibel sind ihm „der Geist der Bibel“; „ein Vehikulum aber soll und darf die Kraft und Natur einer Arznei nicht haben“. So stehen Inhalt und Eingebung in engster Verbindung; ohne die Wirkung des Inhalts darf ihm dieses Prädikat nicht zuteil werden. Nur was sich in der Schrift als „ausdrückliche Worte Gottes oder der Propheten auszeichnet“, darf als eingegeben gelten (Axiom 2–3).

3. Wir hatten bei Semler gesehen, wie diese subjektive Norm des Rationalismus nun die Schriften des Alten und des Neuen Testaments sondert und zerschneidet. Gewiß war der Unterschied zwischen der Schrift und dem Worte Gottes auch von guten lutherischen Theologen gemacht worden, und es war nicht so neu, wenn Lessing Buchstaben und Geist der Bibel geschieden wissen wollte. Gewiß wußte die Orthodoxie wie Lessing, daß auch Jesus nie gesagt hatte, daß die Schrift „nur von ihm zeuge“. Aber man war nicht willens, diese Unterscheidung gegen den Kanon zu richten, der doch als Ganzes Glaubensnorm und Religionsgrundlage bleiben sollte! Wo man aber wie bei Lessing und Semler durch geschichtliche Kritik die autoritative Stellung aller Teile der Schrift angefochten und den Begriff der Inspiration zu Fall gebracht hatte, wo man anfing zu sondern und „das feste prophetische Wort“ erst nach reiflicher Prüfung auf seine Kraft zu geistiger „Ausbesserung“ hin als prophetisch und göttlich anzuerkennen, da gab es keinen „Kanon“ mehr. Denn Kanon sollte nach kirchlicher Lehre die Glaubensnorm für alle sein, die in allen ihren Teilen die Wahrheit der Lehre als der göttlich inspirierten garantierte. Das konnte er im Zeitalter der Kritik nicht bleiben. Lessing und Semler haben ihm in gleicher Weise die Autorität geraubt und die Fessel abgeworfen. Dabei verwies Lessing darauf, daß die Bibel nie erste Autorität gewesen sei. Und Semler, der hier mit Rücksicht auf die Bedürfnisse des Kircheninstituts konservativer war, berief sich darauf, daß der Kanon nie eine andere Aufgabe hatte haben sollen als die, die er ihm

auch jetzt noch zugestand. Semler griff damit in den Streit über den geschichtlichen Begriff des Kanons ein, den er in der „freien Untersuchung" öfter erörtert.

Was Kanon heißt, lernt man aus seinem Gegensatz „Apokryph" (I 13 f.), obwohl beide Worte eine Geschichte hinter sich haben und nicht im heutigen Sinne genommen werden dürfen. Apokryphe Schriften im alten Sinne sind „Geheim"schriften, die „ihres sehr wichtigen Inhalts wegen . . . gleichsam nur von den geübteren Christen zum eigenen weitern Unterricht in geheim gebraucht wurden"; dagegen ist Kanon „das Verzeichnis von den Büchern, welche in den Zusammenkünften der Christen einer besondern Partei öffentlich vorgelesen wurden" (I 14, vergl. S. 20 f.). Kanonisch also können auch Briefe, Zirkularschreiben von lebenden Bischöfen heißen; dazu Märtyrergeschichten und moralische Schriften, etwa Ephraems (I 15), auch Reliquienlegenden und Missionsberichte, so „daß aus dem öffentlichen Vorlesen nicht auf die ganze gewisse Göttlichkeit des Ursprungs geschlossen werden konnte" (I 18). So trennt Semler die Begriffe kanonisch und göttlich, ebenso auch kanonisch und biblisch. Das Kanonische hat einen weiteren Umfang als das Biblische, ohne daß doch Kanonisches und Biblisches göttlich zu sein brauchen. Bibel und Wort Gottes decken sich nicht, sondern sind höchstens zwei konzentrische Kreise; aber auch außerhalb des äußeren Kreises, der schon von dem Wort Gottes verschieden ist, wurden mit demselben Recht auch noch „kanonische" d. h. zum öffentlichen Gebrauche nützliche Schriften gefunden.

Die spätere Zeit drängte zu strengerer Fixierung der Kanonautorität. Aber auch da sieht man noch deutlich, welche Aufgabe der Kanon leisten sollte. Er ist entstanden auf Grund einer „Verabredung für die öffentliche Gesellschaft und öffentliche gemeinschaftliche Übung der Religion" (I 20, vgl. § 4). Semler wird nicht müde, diesen Satz immer wieder einzuprägen; auf das Vorlesen und den öffentlichen, gemeinschaftlichen Gebrauch fällt aller Ton. Aus diesem Zweck ergibt sich der Wert und die Notwendigkeit eines Kanons. Er gehört wie das Dogmensystem zum nützlichen Inventar des Kircheninstituts. Durch ihn ist die katholische Kirche im Unterschied von den Ketzern entstanden. Weil diese den Kanon nicht hatten, „so gehörten sie freilich nicht zu dieser katholischen Kirche; aber ohne hierdurch zugleich von der christlichen Religion

überhaupt sich zu entfernen, welche vielmehr weder an diesen Kanon, noch an eine einzige Auslegungsordnung gebunden sein konnte" (Lebensb. II 167). Denn das religiöse Leben des Einzelchristen sollte der Kanon nicht regieren. Die Privatreligion ist frei.

Sollte der Kanon bei jedem einzelnen das principium cognoscendi sein, „woraus wir unsere christliche Religion und alle christlichen Lehrwahrheiten herleiten müßten" (I 46), so bestände die Notwendigkeit, daß der Kanon nach den Bedürfnissen und den Ansprüchen der wechselnden Zeit und der verschiedenen Individuen selber wechsele. Da er aber nicht gewechselt hat, so entsteht die Frage, ob der unwandelbar gebliebene Kanon noch für Alle Wahrheit offenbarende Norm sein kann, da doch die Wahrheit nicht stillsteht und das Christentum kein Petrefakt ist. Semler würde nicht anstehen, was er freilich für das Hohelied (I 29) leugnet, für andere Teile des Kanons gegen Lessing zuzugestehen, daß sie „unentbehrlich" seien, „wenn die Quelle und der Erkenntnisgrund der christlichen Religion rein und vollständig bleiben solle". Aber daß alle Teile in gleichem Maße für alle Christen Wert haben, bestreitet er, wie er überhaupt den Wert einer Kirchenordnung für die Religion nicht so unbedingt schätzt. Er hält es für höchst fraglich „ob eine solche äußerliche allgemeine Kircheneinigkeit in festgesetzten Büchern, Gesängen, Gebeten, Gebräuchen zu der echten Beförderung der christlichen inneren Religion, so den Wachstum in Vollkommenheiten des Verstandes so gut als des Willens mit sich bringt, nötig oder dienlich gewesen; und ob nicht vielmehr der wahre Vorzug und richtige Grund der Allgemeinheit der christlichen Religion durch solche damalige Kirchengesetze nach und nach auf Zeit und Ort eingeschränkt, also geschwächt und aufgehoben worden" (I 27).

Diese Erkenntnis vom Wert der einzelnen Schriften zur geistigen Fortbildung des Christen brachten ihn zu der Forderung, Kindern und dem Gesinde nicht die Bibel von vorne an ohne allen Unterschied zu geben, sondern eine Auswahl der Teile, die sich vorzüglich auf den wahren Endzweck beziehen, welche also „Lehre, Bestrafung, Belehrung und Anleitung zu allen guten Werken enthalten" (a. a. O. II 15). Gewiß war der Vorschlag nicht neu. Michaelis hält Semler dies vor und fügt hinzu, daß es außerdem „unphilosophisch" sei und der Pflicht widerspreche, die ganze Offen-

barung als ein denkender Mensch zu prüfen, wogegen Semler betont, daß er diesen Auszug[1]) auch nur für Kinder und unfähigere Christen gelten lassen wolle (a. a. O. III 524, vgl. I 86 f.). Freilich wendet er sich auch gegen die Methode, vor Erwachsenen in Predigten, Hausandachten usw. alle Bücher der Reihe nach vorzulesen, wobei nicht einmal „die kleinen unfruchtbaren Erzählungen und die Stellen weggelassen werden, welche nur für jene Juden gehörten und den Stempel der Zeit oder der Provinz so deutlich vorzeigen" (I 94). Semler nennt als vorbildlich den Auszug, den etwa in alter Zeit Melito von Sardes (Eusebius, h. eccl. IV 26), Theodoret u. a. gemacht hatten (vgl. I 115 f., II 364 ff.).

Alles dies sind Kennzeichen, daß der Kanon als autoritative Gesamtheit nichts mehr galt. Darüber darf auch Semlers Rücksichtnahme auf das Kircheninstitut nicht täuschen. Es war ein Kompromiß, der doch die Privatreligion des Christen und die wissenschaftliche, außerkirchliche Arbeit des Theologen von allen Garantien und Autoritäten und festen Normen befreite. Gewiß war die Stellung Semlers und Lessings zur Schrift eine einseitige. Durch die Einseitigkeit der Orthodoxie verleitet und nicht minder durch ihre eigne wesentlich intellektualistische Anschauung von der Religion irre geführt, betrachteten sie mit ihrer Zeit die Bibel zunächst als Lehrnorm und werteten nur ihre Fähigkeit, die reine Lehre zu begründen und zu bewahren. Sie kannten die Schrift nicht als Lebenskraft, die im Christentum allezeit verjüngende, belebende Kräfte erweckt und entbunden hatte, nicht als die klassische Literatur, die zwar nicht als Lehrnorm autoritativ bleiben soll, aber trotzdem ihren religiösen Wert nicht eingebüßt hat. „Die Frage nach der Bedeutung der neutestamentlichen Schriften für das Christentum ist ganz analog der nach der Bedeutung der klassischen Literatur eines Volkes für seine geistige Bildung. Fortbestehen würde das Volk wohl, auch wenn seine klassische Literatur verloren ginge oder absichtlich vernichtet würde. Aber auch wirklich fortleben ohne diese Geistesnahrung?"[2]) Das sah Semler noch eher ein als Lessing.

[1]) Vgl. seine Versuche: „Auszug aus dem N. T. mit Anmerkungen für aufgeklärte Bibelfreunde", Halle 1788; „Über gemeinnützige Auslegung des N. T.", 1786.

[2]) K. Schwarz, Lessing als Theologe. S. 181. Vgl. überhaupt dessen Darstellung S. 138—190.

Diese Einseitigkeit in der Kritik war das Kennzeichen des Rationalismus, und seine Stunde hatte geschlagen, als die Ersten, die doch allezeit gegen die Orthodoxie Front gemacht hatten, ebenso energisch sich gegen den intellektualistischen Rationalismus wandten, der die alten Autoritäten verwarf, nur weil sie nicht recht lehrten und bewiesen. Die alte rationalistisch verdünnende und begrifflich abstrahierende Exegese war, wenn sie auch weiter bestand, doch gerichtet, als Goethe gegen Bahrdt, Herder gegen Michaelis ihr Urteil abgaben und sich der alten „Dichtungen", der ältesten Urkunden des Menschengeschlechts, annahmen. Sie hatten neue Maßstäbe. „Hätte der Verfasser sich den Schriften Mosis auch nur als einem der ältesten Monumente des menschlichen Geistes, als Bruchstücken einer ägyptischen Pyramide mit Ehrfurcht zu nähern gewußt, so würde er die Bilder der morgenländischen Dichtkunst nicht in einer homiletischen Sündflut ersäuft, nicht jedes Glied dieses Torso abgerissen, zerhauen und in ihm Bestandteile deutscher Universitätsbegriffe des 18. Jahrhunderts aufgedeckt haben." So schreibt Goethe gegen Bahrdt in den Frankf. Gelehrt. Anzeigen[1]). Und er sah in Herder und seiner „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts" (1774), die in bitterem Ton gegen Michaelis u. a. aus der Genesis Fragmente uralter Traditionen herausschälte und die magere Bibel wieder im Vollglanz der Offenbarung Gottes erstrahlen lassen wollte, einen Bundesgenossen, dem er begeistert zujubelte. Herder ließ wieder „die hohe heilige Kraft der simplen Natur" schauen, eine „in der Fülle verschlungener Geschöpfsäfte lebende und rollende Welt" spüren, Tiefe der Empfindung, nachdem „vorher die Lästerbrut der neuern Geister, der De- und Atheisten, Philologen, Textverbesserer, Orientalisten usw. mit Feuer und Schwefel und Flutsturm ausgetilgt!"[2]) Hier ist wieder das Auge aufgetan für nicht Verständiges und nicht Lehrhaftes, für Enthusiasmus, Dichtung, Überlieferung, Altertum.

Mußte so Lessings und Semlers Kritik durch Gedanken, die bei ihnen selber zwar keimhaft auftreten, aber nicht richtunggebend

[1]) Bei Julian Schmidt, a. a. O. II S. 598 f.

[2]) Im Brief an Schönborn, 8. Juni 1774 bei Ph. Stein, Goethebriefe, Bd. I 226 f.

geworden sind, ergänzt und ihrer Einseitigkeit entkleidet werden, so war doch die Freiheit vom Kanon, die sie für die Wissenschaft und für den Laien begründeten, von unendlicher Tragweite. Sie verhinderten nicht nur, daß der Kanon niemals wieder die Stellung einnehmen konnte, die er vor ihrer Kritik noch innegehabt hatte oder immer wieder zu erobern drohte, wenn er einmal abgewiesen war. Sie schufen also nicht nur auf diesem Gebiet etwas Bleibendes und Unverlierbares, wie Kant durch seine Kritik des Absoluten, sondern sie eröffneten, indem sie die Mauer einrissen, die Inspiration und Kanonizität um die Bibel gezogen hatten, der deutschen Forschung neue Gebiete. So erst wurden Aufgaben möglich, die das 19. Jahrhundert beschäftigt haben und unsere Zeit noch beschäftigen.

Nur anhangsweise sei noch um der Bedeutung willen, die dieser Punkt für den späteren Semler hat, auf eins hingewiesen: Schon hier bei der Kanonskritik und der abschließenden Erörterung über die Bedeutung des Kanons in der Gegenwart begegnete jene Unterscheidung der äußerlichen und der inneren „moralischen" Religion. Diese Anerkennung der beiden verschiedenen, aber nebeneinander geltenden Kreise war stets, wie hier in der Kanonsfrage, für Semler das Mittel, die radikale Kritik und die oft versteckten konservativen Elemente seiner Theologie zu verbinden. Was er als religiöser Individualist verwirft, kann er doch als Kirchenmann, zumal im Interesse der Ordnung, anerkennen. Und mit dieser Trennung von „Religion" und „Theologie" ist ein zweites gegeben, das bei Semler nicht überhört sein will und ihn trotz seiner radikalen Kritik von den Radikalen unterscheidet: was er als Theologe der Theorie nach kritisiert, dem vermag er sich, soweit es in seinem Kern praktisch religiös wertvoll ist, doch zu beugen. Daher kommen die Inkonsequenzen, die auch bei seiner Kanonskritik zutage getreten sind: er zerstört den Glorienschein des biblischen Lehrbuchs; aber er lebt zur eignen Erbauung im Worte Gottes, kann dabei auch einmal vergessen, daß er als moderner Theologe Wort Gottes und Bibel geschieden hat.

V. Semler und Lessing als Kirchenhistoriker.

Die Kanonskritik, die bei Lessing zu einem prinzipiellen Protest gegen die Buchreligion wurde, sollte befreiend wirken. Die Schriften, die schon in der Entstehungsgeschichte des Christentums entstanden oder von ihm übernommen und in der späteren Geschichte zu festen Normen geworden waren, sollten schwinden. Diese Tat haben Lessing und Semler mit ähnlichen Mitteln und verwandten Resultaten geleistet.

Aber die Geschichte hatte mehr feste Größen geprägt als die Schriften des Kanons. In ihr boten sich Kirchenväter und Konzilien als Autoritäten; ihre Sätze und Kanones wurden unabänderliche Gesetze. Hier hatte der Pietismus zuerst einen energischeren Vorstoß unternommen. An der Geschichtsschreibung des Rationalismus fand er seinen Nachfolger, der freilich auf noch radikaleren Wegen wandelte. Er begann die umwälzende Kritik, die sich nicht mehr von der traditionellen Anschauung über die Bedeutung der Kirchenväter usw. bestimmen ließ, sondern selber fragte, was sie waren, und oft mit etwas überstürzten Mitteln erwies, daß sie nichts bedeuten dürften. Man wollte alle dogmatischen Begriffe beseitigen, die Quellen von neuem befragen, und die allen falschen Schmuckes entkleidete Geschichte sollte die befreiende Lehrerin sein. Das war das Ziel des Rationalismus, dessen Geschichtsschreibern Lessing in den „Rettungen des Horaz" die Aufgabe stellt, „den Vorurteilen die Stirn zu bieten und alles in seiner wahren Gestalt zu zeigen, sollte auch ein vermeinter Heiliger dadurch zum Bösewichte und ein vermeinter Bösewicht zum Heiligen werden".

Gehört die geschichtliche Forschung und die geschichtliche Kritik so durchaus zu den Hilfsmitteln des Rationalisten, so ist seine Art, die Geschichte zu lesen, kennzeichnend für das ganze System. Bei

Semler, dem Historiker unter den Vätern des Rationalismus, kann sie um so weniger außer Acht gelassen werden. Und auch Lessings Interesse hat sich zu einem großen Teil der Geschichte zugewandt, deren ihm für die Beurteilung von Kirche und Christentum wichtigste Probleme er gelegentlich aufgezeichnet hat. Die Proben mögen als Illustrationen der Geschichtsschreibung Semlers und Lessings genügen.

A. Johann Lorenz Mosheim[1]), der Vater der modernen Kirchengeschichtsschreibung, beschreibt in der Vorrede zu seinem „Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte" (Helmstädt 1746) seine neuen Ideale vom Wesen und von der Form der Geschichtsschreibung, wonach der Geschichtsschreiber seine Pflichten schlecht versteht, der statt ordentlich zu erzählen, nur weitläufig rechnet, mahnet, strafet und widerleget (S. 38). „Man mißbrauchet das Wort Geschichte ebenso stark als das Wort Vernunft, und viele Bücher, die den Namen einer Geschichte führen, sollten billig mit einem anderen Titel versehen werden. Eine Geschichte ist eine aneinanderhängende, fließende und dabei lebhafte Erzählung gewisser Begebenheiten, worin die Taten aus ihren Ursachen, so weit, als es geschehen kann, hergeleitet, die auftretenden Hauptpersonen nach ihren Neigungen, Gaben und Sitten abgebildet, und alle Dinge so geordnet und vorgestellet werden, daß die gelehrten sowohl als ungelehrten Leser nicht nur dadurch ergötzet, sondern auch in dem Erkenntnisse ihrer selbst sowohl als der Welt und in der wahren Klugheit unterwiesen werden können" (S. 35). Diese Vereinigung des gelehrten und des praktischen Interesses, der Rührung und der Unterweisung (II 1748, Vorrede S. 28), ist charakteristisch. Mosheim hat diesem Plane gemäß und nach dem Grundsatze seines Lehrers Leibnitz, in der weiten Geschichte überall das Gehaltvolle und Bleibende zu suchen, Großes geleistet, zumal sich seinem scharfen lebendigen und durchdringenden Geiste sein feiner künstlerisch gestaltender, der Sprache in hohem Grade mächtiger Sinn zugesellte. Und nicht minder bezeichnend für seine Stellung ist die Forderung einer reinen quellenmäßigen Erzählung ohne Polemik,

[1]) K. Heussi, Die Kirchengeschichtsschreibung J. L. v. Mosheims; Gotha 1904. F. Chr. Baur, Epochen der Kirchengeschichtsschreibung, 1852, S. 118 ff.

die sich sowohl gegen die Geschichtsschreibung des kirchlichen Altertums und der Orthodoxie richtet, wie gegen die neue von Gottfried Arnold. Dessen Geschichte widerfährt, wie Mosheim rügt (I 39), „mehr Ehre, als man ihr schuldig ist, wenn sie eine übel geschriebene und schlecht geratene Verteidigung der Ketzer genannt wird". Mosheim führte die Kirchengeschichte aus dieser pietistischen und immer noch polemischen Beschränktheit auf ein freieres Feld, wo deren Ereignisse sich ihm im Zusammenhange mit der äußeren politischen Geschichte und die Dogmenentwicklung sich in engster Beziehung zur Geschichte der Philosophie darstellen.

Vor Lessing steht ein ähnliches Ideal des Historikers, wie Mosheim es geschaut hatte. Menschengeschichte ist ihm das Wichtigste. Er hat es nicht nur gesagt, sondern durch seine schriftstellerischen Arbeiten betätigt, was er in den „Rettungen des Horaz" als seine angenehmste Beschäftigung bekennt: „Die Namen berühmter Männer zu mustern, ihr Recht auf die Ewigkeit zu untersuchen" und so das Bleibende und Gehaltvolle der Vergangenheit und der Gegenwart seine Mitwelt von neuem anschauen zu lassen, zumal all das Wertvolle, das sich in der eignen Nation bietet. Auf solche nationale Zeitgeschichte drängt er im 52. Literaturbrief mit ganzer Energie.

Lessing hat sich auch über die Methode der Geschichtsschreibung geäußert. Er kam darauf gelegentlich in der Hamburgischen Dramaturgie (30. Stück): „Das Genie können nur Begebenheiten beschäftigen, die in einander gegründet sind, nur Ketten von Ursachen und Wirkungen. Diese auf jene zurückzuführen, jene gegen diese abzuwägen, überall das Ungefähr auszuschließen, alles, was geschieht, so geschehen zu lassen, daß es nicht anders (hat) geschehen können; das, das ist seine Sache, wenn es in dem Felde der Geschichte arbeitet, um die unnützen Schätze des Gedächtnisses in Nahrungen des Geistes zu verwandeln." Betont er hier die *kausale* Betrachtungsweise, die der Geschichtsschreiber üben muß, so kennzeichnete er dieses Ideal vorher schon mit genaueren Strichen. Er fand es in Voltaire dazumal am meisten erfüllt. Lessing gab 1751 eine Reihe geschichtlicher Aufsätze Voltaires über Ludwig XIV., Mohammed, Cromwell, Peter den Großen, die Kreuzzüge usw. in deutscher Übersetzung heraus und rühmte in der Vorrede zu diesen „Kleineren historischen Schriften" Voltaire trotz seiner Irrtümer doch

als den Großen, der sich als Stilist und als Forscher vorteilhaft von dem trocknen deutschen Katheder ton und einer falschen Art kalter Geschichtsbetrachtung unterscheide. Voltaire, so urteilt Lessing von ihm, „hat überall gesucht, sich von dem gemeinen Haufen der Geschichtsschreiber zu entfernen. Trockne Tagebücher, welche Kleinigkeiten und wichtige Vorfälle aufzeichnen, die das Gedächtnis füllen wollen, ohne den Geist zu erleuchten und das Herz zu ordnen, die menschlichen Handlungen beschreiben, ohne die Menschen kennen zu lehren, sind niemals nach seinem Geschmack gewesen." Es ist das psychologisch vermittelnde, lebendig malende Verfahren, das Lessing dies Lob entlockte. Er hat es allenthalben selber geübt.

Kommt man von hier zu Semler, so vertritt er theoretisch dieselben Gedanken. Bei den reichen praktischen Erfahrungen, zu denen ihm in Salfeld der Verkehr mit den Pietisten Gelegenheit gab, hatte er Psychologie studiert und erkannte bald den Wert dieser eigenen psychologischen Kenntnisse für die Beurteilung auch der Vergangenheit. „Wir gehen in der Kirchenhistorie und Polemik gemeiniglich den rechten Weg vorbei, woraus wir diese großen Begebenheiten richtig erklären . . . Man sollte die Psychologie zu Hilfe nehmen und die Gesetze, wonach eine Vorstellung oder ihr Inhalt durch eine andere fast unausbleiblich verändert wird." So denkt er und mahnt, sich mehr in die Seele des Gegners, wie jedes Menschen der Vergangenheit zu versetzen, in sein Denken und Leben hineinzufühlen, um etwa die uns fremden Gedanken über das Verdienst der Märtyrer und ähnliches gerecht zu beurteilen. Er glaubt, „daß überhaupt die richtigere Vorstellung der Kirchenhistorie und die Beurteilung der Religionssätze und ihrer lokalen Anwendung vornehmlich auf der Psychologie beruhet, und daß die so alte Abneigung der verschiedenen Religionsparteien vornehmlich auf diesem Wege immer mehr aufgehoben werden müsse" (Lebensbeschr. I 80 f.).

Soweit die Theorie. Es soll nicht geleugnet werden, daß Semler hin und wieder an seine eigenen Warnungen gedacht hat. Er betrachtet die Legenden, Mirakelgeschichten, Mythologieen der alten Zeit als Gemälde, die „wegen Rauhigkeit der Zeit und Zeitgenossen" in der Überlieferung ins Gröbere herabsanken; statt zu schimpfen, gesteht er, „daß wirklich der Geschmack oder die Mode mancher Zeiten solche grobe Pinsel erwartet hatte" (II 175). Er

hebt bei der Beurteilung der kirchlichen Zeremonien, denen man wegen ihrer sinnlichen Eindrücke eine gewisse Kraft beigelegt habe, hervor, daß sich dies psychologisch als unleugbar erweise (II 165 u. a.). In seinen theologischen Briefen von 1781 (2. Sammlung S. 46) findet sich bei den Ausführungen über die bisherige protestantische Polemik gegen die mittelalterliche Scholastik eine vielversprechende Kritik dieser ungerechten Urteile: „Man tat der Sache zuviel, wenn man so geradehin von scholastischem Systemwust redet. Gesetzt, welches doch in der konkreten Welt nicht möglich war, es wäre die ganze Sukzessiv der Scholastik gar nicht dagewesen: ist es gewiß, daß alsdann das reine Christentum, die sogenannte Christusreligion, überall in Hütten und Palästen geherrscht haben würde? Wer so denken kann, vergißt zugleich die langsam fortschreitende Erkenntnis der Menschen, die Ordnung und Weisheit der Providenz und erhebt seine persönliche Wenigkeit so hoch, daß man seinen regen Schöpfungsgeist gern in der Schwebe sieht."

Semler spottet. Aber was er hier verspottet, tut er meist selber, und seine Praxis ist von seiner idealen Theorie noch weit entfernt. Er bleibt hinter der von ihm selber geforderten Geschichtsbetrachtung, die auf Grund psychologischer Analyse und auf dem Wege des gerechten Nachempfindens die Geschichte gestaltet, unendlich weit zurück. Seine Arbeiten, so fleißig und fördernd sie auch in seiner Zeit waren, stehen neben den Bildern, die Mosheim gestaltete, meist wie formlose und ungeschulte Zeichnungen. Wenn Lessing der deutschen Geschichtsschreibung jener Zeit den Vorwurf machte, daß man nur sammle, ohne darzustellen, daß ein Xenophon und ein Polybius ihr fehle, so muß dieses Urteil auch Semler treffen. Seine Geschichtsschreibung ist vielfach nur Sammlung von Materialien, die er roh und unverarbeitet aus den Quellen zutage förderte.

Es soll dies kein unbedingter Tadel sein; wenn diese überreiche Quellenmitteilung ein Fehler ist, so war er doch von Semler selbst gewollt. Er macht seinen Vorgängern (Kirchengesch. I, Vorr. S. 4) den Vorwurf, daß sie gleichsam allezeit nur die „Oberfläche" der Geschichte wiederholten und eingeführte locos communes boten. Er aber führt hinein in die selbststudierten Zeiten und leitet durch reiche Mitteilungen der Quellen zu eignem Urteil an. Schon in

seiner ersten kirchengeschichtlichen Vorlesung, der er Baumgartens Breviarium der Kirchenhistorie des Neuen Testaments zugrunde legte, ließ er sich die Zusammenstellung der Quellen viel Mühe kosten, bis er endlich entdeckte, daß Baumgarten selber aus Fleury geschöpft hätte, was jener ihm aus Gelehrtengeiz verschwiegen hatte (Lebensb. I 204. 208).

Eine Kirchengeschichte in einem Guß hat Semler nicht geschrieben und konnte er nicht schreiben. Was er so nennt, ist im allgemeinen eine Beispielsammlung zu seinen Lieblingsthesen und eine, wenn auch dankenswerte, Zusammenstellung des reichen Quellenmaterials unter denselben wiederkehrenden Gesichtspunkten. Heißt Geschichte verstehen die Normen finden, nach welchen die Erscheinungen zu gruppieren sind[1]), so hat Semler keine Geschichte geschrieben; denn diese Normen, die die Entwicklung aufzeigen, sieht er kaum, da es ihm nur darauf ankam, die „Veränderungen" zu konstatieren.

Mosheim hatte keine neue Gruppierung gefunden und behielt neben den durch den Blick auf die politische Geschichte motivierten Hauptperioden die Zenturien als Unterteile bei. Gleich ihm macht sich auch Semler die entwicklungsgeschichtliche Darstellung von vornherein durch die ganze Anlage seines „Versuchs eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte" (Halle, 1773—78) unmöglich, da er an der alten Einteilung nach Jahrhunderten festhält und jedes Jahrhundert isoliert betrachtet. Er hat bestimmte Rubriken „von Ausbreitung der christlichen Religion", „von Einrichtung der christlichen Gesellschaften", „von den mancherlei Sekten unter den Christen", „von den Schriftstellern". Die bilden die konstanten Überschriften für jedes Jahrhundert, vom zweiten an, bis zum Schluß des 1. Bandes. Im 4. und 5. Jahrhundert tritt ein Abschnitt hinzu über „besondere einzelne Nachrichten, welche zur Beurteilung dieses Jahrhunderts gehören" resp. Auszüge aus Verordnungen u. dergl.; vom 6. ab eine besondere Ausführung über den „Zustand der öffentlichen Religion" oder „von den berühmtesten Bischöfen und ihren Unternehmungen". So geht es die 14 Jahrhunderte hindurch, die Semler in aller Kürze und Knappheit im 1. Bande behandelt (1773, 668 pag.). Nur für das 1. Jahr-

[1]) A. Harnack, Dogmengeschichte I 18.

hundert hat er eine besondere, auch rein äußerliche Einteilung gesucht, die etwas reicher ist und nach der Betrachtung der „Quellen", den „Zustand der Juden" und den „der Gelehrsamkeit und Religion im römischen Reiche" schildert, um in richtigem Interesse, aber sehr kurz und wenig sagend, erst das Milieu zu schildern und vor allem die „Freiheit" jener Zeit zu betonen. Erst dann gibt er die „Historie von Jesu, dem Christ oder Messias", für die allerdings nur wenige historische Umstände genau und mit Bestimmtheit festzulegen seien (S. 9), und die „Geschichte der Apostel" nebst „Einrichtung und Zustand der Kirchen"; alles dies in der auf Grund der oft übertriebenen Quellenkritik gebildeten Meinung: „es ist nur sehr wenig Historie, welche eigentlich in dieses erste Jahrhundert gehört, wenn man die Fabeln und zusammengetragenen Erzählungen absondert, welche erst später bekannt geworden sind" (S. 9).

Den zweiten Band (1774, 626 pag.) widmet er dem 15. und 16. Jahrhundert. Er wird hier etwas ausführlicher, und an die Stelle der oft sehr trocknen und lose abgerissenen Aufzählung im 1. Bande[1]) tritt eine hier und da ausführlichere Darstellung, der es daran gelegen ist, den Leser mit dem Inhalt der mittelalterlichen Schriften, soweit sie „nützlich" sind, wirklich bekannt zu machen. Im zweiten Teil, der Reformationsgeschichte, beschreibt er alle Einzelheiten häufig nach Art von Annalen. Die Kapitel-Überschriften erinnern an die aus der Geschichte der ersten 14 Jahrhunderte. Das waren feste Schemata, außerhalb deren er nichts sah. Für das 15. Jahrhundert gibt er die „Geschichte der Päpste" und schreibt dann „von Kirchenversammlungen", „von Ausbreitung der öffentlichen Religion", „von freien Urteilen, Ketzereien und Schriftstellern". Im 16. Jahrhundert stellt er alles unter zwei Rubriken; er gibt zuerst wieder die „Reihe der Päpste"; dann folgt die Darstellung „von kirchlichen Unterdrückungen der freien christlichen Erkenntnis" in 4 Abteilungen: „von Merkwürdigkeiten der lutherischen Kirche", von der „Ausbreitung der Lehre Lutheri außer Teutschland", „von reformierter Kirche" und „von theologischer Gelehrsamkeit und den vornehmsten theologischen Schriftstellern".

Seine praktische Absicht brachte es mit sich, daß er ausführ-

[1]) Als Beispiel nehme man etwa I 47 „verschiedene Mängel" u. a.

licher wurde, je mehr er sich der neuesten Zeit näherte. Deswegen widmet er den 3. Band (1778, 578 pag.) nur der katholischen Geschichte im 17. Jahrhundert, wo er zunächst unter erstmaliger ausführlicher Benutzung des bullario romano von der „Reihe der Päpste und Inhalt ihrer merkwürdigern Bullen" handelt, um den Protestanten zu zeigen, daß sie „nicht das allergeringste selbst zeither entbehret haben, wenn solche Bullen gar nicht einmal ihnen bekannt worden sind". Er will zugleich die protestantische Ablehnung des Papsttums rechtfertigen: „wozu sollte ihnen also ein solcher Papst in Rom nötig oder auch nur dienlich sein?" (Vorrede p. VIII). In den darauf folgenden „Merkwürdigkeiten in der römischen Kirche sowohl in morgenländischen als abendländischen Staaten" beschäftigt ihn dann zuerst die „päpstliche morgenländische Geschichte, der dem Papst unterworfenen oder zur Vereinigung aufgeforderten Kirchen"; es ist die bekannte Frage nach der „Ausbreitung der katholischen Kirche", die Geschichte ihrer Missionsarbeit im Orient. Der zweite Abschnitt behandelt „Begebenheiten, welche die größere Ausbreitung und Befestigung der römischen Kirche betreffen, insofern sie anderen Kirchenparteien entgegengesetzt ist", also das Verhältnis zu den Protestanten und die Unterdrückungsversuche in Kriegen, Religionsgesprächen, durch jesuitischen Unterricht und theologische Schriften, — ein Kapitel, das Semler überaus sorgfältig und unter sehr reicher Mitteilung des Aktenmaterials bearbeitete (S. 165—368), da die Unionsfrage, durch Leibnitz neu angeregt, seine Zeit bewegte und er durch diese geschichtliche Darlegung allen „überzeugend" zeigen will, „daß alle solche Arbeiten, Kosten und Anstalten, welche auf eine äußerliche Wiedervereinigung der Protestanten gehen mit einem gemeinschaftlichen äußerlichen Oberhaupte, einem Papste in Rom, ganz und gar vergeblich, untunlich und der nun immer mehr bekannten Natur der christlichen Religion ganz zuwider sind" (Vorrede S. XI ff.).

Nicht minder interessiert Semler der letzte Abschnitt dieses Bandes vom „Innerlichen Zustand der römischen Kirche", betreffs dessen er sagt, „die römische Kirche habe sich gar merklich einer Vollkommenheit genähert, von der sie sonst noch ziemlich weit entfernt war" (S. 368). Er erweist das als Kind des 18. und Nichtkenner des 19. Jahrhunderts an dem „immer mehr abnehmenden Verhältnis des Papstes", an den „freien Beurteilungen mancher

alten Meinungen, und den daher entstandenen Spaltungen der Lehrer in der römischen Kirche", an den „Veränderungen in den Ordensgesellschaften" und dem „Zustand der theologischen Gelehrsamkeit", wo ihn die exegetischen Arbeiten auch der Jesuiten (S. 546 ff.) und die Erforschung und Herausgabe der Kirchenväter (S. 564 ff.) mit besonderer Freude erfüllen: „der Geist des Erasmus in der genauen Untersuchung und Kritik der Schriften hat sich auch in diesem Jahrhundert merklich ausgebreitet. Fast alle Orden weisen einige glückliche Arbeiten auf in diesem Fache" (S. 564 f.). Und diese Tatsache versöhnt ihn mit dem Geiste dieses Mönchstums, während ihm das frühere Mönchstum keine Achtung einflößte. Bei dem sah er nur Aberglauben und unnützes Wesen. Doch hier will er durch seinen reichen Auszug von den Orden und Stiftungen „nicht polemische, auch nicht politische, sondern praktische" Beobachtungen anregen, nämlich die, „daß in der römischen Kirche die warme Neigung zur Ausbreitung der Religion, zu gemeinnützigen Unternehmungen, zumal zur Erziehung und Unterweisung der armen Kinder, zur eigenen sichtbaren merklichen Religionsübung, ganz unleugbar viel anhaltender und größer ist als bei den meisten protestantischen Kirchen, zumal lutherischen"; es sind ihm „Beweise einer herzlichen Liebe zur Religion" (S. 528 f.), und er möchte, daß Protestanten aus dieser „unparteiischen" Beschreibung „sehr vielen merklichen Nutzen haben, ohne eigentlich einen sogenannten Religionshaß einzusaugen oder zu unterhalten" (Vorrede S. 28).

Man kann wohl sagen, daß Semler uns hier am unbefangensten erscheint, und daß er anfängt, sich mehr objektiv zu vertiefen, statt schnell zu urteilen und zu verurteilen, was sonst sehr häufig seine Art ist. Am subjektivsten erscheint seine springende Darstellung im 1. Bande, dessen kurze Urteile der Ergänzung durch die umständlicheren Belege und Auszüge in den „selecta capita" (1767, 3 Bde.) bedürfen[1]).

[1]) Für die alte Geschichte hat Semler noch spezielle Sammlungen und Darstellungen geliefert: commentarii historici de antiquo Christianorum statu, 1771—1772, 2 Bde.; novae observationes quibus studiosius illustrantur potiora capita historiae et religionis Christianae usque ad Constantinum Magnum, 1784; Neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, 1788. Dazu Versuch christl. Jahrbücher, 1783 ff.

Freilich war schon die ganze Zweckbestimmung seiner Kirchengeschichtsschreibung subjektiv, da sie zu einer mehr oder minder willkürlichen Auswahl zwang, die geradezu er für „fruchtbar" hielt. Es herrscht bei Semler durchaus die praktische Wertung der gelehrten Forschung; sie soll „gemeinnützig" sein, „sowenig die vernünftige und fruchtbare Kenntnis der christlichen Lehrwahrheiten ein Eigentum der Gottesgelehrten ist" (Bd. I, Vorrede S. 2). Der praktische Wert der kirchengeschichtlichen Kenntnisse zumal kann nicht hoch genug veranschlagt werden, wenn man nur daran erinnert, „daß die ganze sogenannte Reformation, unter anderen vornehmlich durch den guten Beistand dieser Historie mit bewerkstelligt worden, insofern sie den Ungrund von sehr vielen lateinischen kirchlichen Einrichtungen, Gewohnheiten und Meinungen sehr kenntlich an den Tag gelegt" (a. a. O. S. 2). Soll sie aber praktisch wirken, dann muß gerade das Praktischste ausgewählt und das Äußerliche, das seinem subjektiven Ermessen unpraktisch erscheint, weggelassen werden (vgl. selecta capita, Vorr. S. 30 ff.).

Doch der Grund für diese subjektive Auswahl und praktische Zweckbestimmung der Kirchengeschichte liegt tiefer. Mosheim konnte schon deswegen objektiver urteilen und mehr ein Ganzes bieten, weil er auf Grund seines Kirchenbegriffs die Aufgabe der Kirchengeschichte äußerlicher faßte und die Kirchengeschichte selber mit der politischen Geschichte parallelisierte, deren Hauptaufgabe die Darstellung der äußeren Vorgänge ist. Nachdem der alte supranaturale Kirchenbegriff schon durch das Territorialsystem und die rein politische Betrachtung des Thomasius zersetzt war, verbreitete sich durch Pfaff wie durch Mosheim jene allgemeine naturrechtliche Auffassung der Kirche als einer durch Vertrag gegründeten Gesellschaft, eines dem Staat analogen Vereines von Menschen, dessen Geschichte nichts anderes sein kann als die Geschichte einer jeden Gesellschaft. Was diesem Verein außen und innen Glückliches und Unglückliches passiert ist, soll die Geschichte zeigen; sie soll von seinen Regenten, seinen Gesetzen, seinen Revolutionären und Kriegen erzählen. Da Mosheim der christlichen Kirche in seiner Begriffsbestimmung alles Konkrete raubt und nur das Allgemeinste und Äußerliche betont, so ist es natürlich, daß ihm die dem Christentum eigene innere Geschichte nur ein Unterteil ist. Da er das Partikuläre meiden

wollte, ist er der Gefahr erlegen, das Charakteristische und Hauptsächliche zu sehr in den Hintergrund zu drängen.

Hier steht Semler prinzipiell anders[1]). Ihm ist die Mosheimsche Definition zu allgemein, da jede Geschichte doch eine Erzählung solcher Begebenheiten sei, die das geschilderte Objekt treffen. Da ihm das „Moralische" des Christentums das Wesen der christlichen Religion ist, so ist die Aufgabe der christlichen Kirchengeschichte die Darstellung der Veränderungen dieses geistigen Inhalts. Durch diesen Nachweis vermag sie praktisch in die Gegenwart einzugreifen und Richtlinien für die Probleme der Jetztzeit und deren Lösungen zu geben. Eben wegen dieser unmittelbaren Beziehung der Vergangenheit zur Gegenwart in dem Wichtigsten, was die christliche Religion charakterisiert, ist nun aber bei der Darstellung die subjektive praktische Beurteilung des Werdens und des Gewordenen unvermeidlich. Dazu kommt, daß eine Person nach Semlers Art an andern Persönlichkeiten nicht ohne Lob oder Tadel, sozusagen ohne ein Wort der Begrüßung vorbeigehen kann; das Individuum aber und seine gegen das Statutarische ringende Privatreligion war ihm der Kern der Kirchengeschichte; die Gesellschaft und ihre äußere Geschichte steht in zweiter Linie.

Hier liegt der tiefste Anlaß dafür, daß Semler seine prinzipiellen Sätze über objektive Geschichtsschreibung praktisch doch nicht innehalten konnte. Da er auf Grund seiner geschichtlichen Kenntnisse gegen das Dogma der Unveränderlichkeit des kirchlichen Systems protestieren mußte und gemäß seiner „moralischen" Beurteilung der Religion als einer subjektiven Gewissensache die in der Geschichte gefundene Veränderlichkeit schützen wollte, so kämpfte er auch in der Geschichtsdarstellung gegen alle, die mehr oder weniger das Unglück hatten, daß ihre Gedanken, ihre Bestimmungen, ihre Institutionen von der damaligen Kirche anerkannt wurden oder gar von der Kirche der Gegenwart festgehalten werden. Den Respekt vor derartigen Autoritäten mit Heiligenschein will er brechen; deshalb nimmt er, wo nur irgend eine Gefahr für die Freiheit sich zeigt, Kampfesstellung ein. Das zeigt seine Dogmengeschichtsschreibung.

[1]) Vgl. Baur, Epochen usw., S. 132 ff.

B. Auf keinem theologischen Gebiete war Semler so anregend wie auf dem der Dogmengeschichtsschreibung[1]), die überhaupt ein Kind des Rationalismus ist. Für sie hatte Semler ganz besondere Vorliebe und fand erst hier die Geschichte des Christentums, während sonst nur Geschichten der äußeren Kirche geschrieben waren. Das war seine erste große Neuerung. Am meisten in das Gebiet der dogmengeschichtlichen Studien, die die Entstehung des kirchlichen Lehrbegriffs aufzuhellen suchten, gehören die Abhandlungen, die Semler Baumgartens „Evangelischer Glaubenslehre" und dessen „Untersuchung theologischer Streitigkeiten" voranstellte, als er beide Werke seines Lehrers je dreibändig 1759—1760 und 1762—1764 herausgab. Daneben steht sein „Auszug der Kirchengeschichte".

Semler war zunächst unbedingter Gegner der dogmatischen Geschichtsschreibung, der die Geschichte nur zur Bestätigung des eignen und zur Widerlegung des gegnerischen Lehrbegriffs diente. Vielmehr suchte er wie Mosheim und der jüngere Walch die Veränderungen festzustellen und scheute sich nicht, da er selber in keinem Dogma ein unveränderlich Gegebenes sah, alles in Fluß zu setzen, so daß man schließlich bei ihm ein wüstes Chaos zu sehen glaubt.

Sein Ziel ist „vornehmlich" dieses, seine Leser davon zu überzeugen, „daß es nie eine, ein für allemal abgemessene unveränderliche Vorstellung des Inhalts der christlichen Lehre und Religion gegeben habe" (Kirchengesch. II, Vorrede S. 3). Diesen „innern wirklichen Gang der Religion, . . der Grundsätze, der Beweise, der Lehrart" zu schildern und den Eindruck wirklicher Veränderungen" hervorzurufen, ist seiner eigenen Meinung nach die neue Aufgabe, die er zum erstenmal der Kirchengeschichte stellte (Bd. III, Vorrede S. 2), um so nicht bloß das Gedächtnis, sondern Verstand, Urteil, Herz zu beschäftigen.

Dieses „Wachstum" der Lehre und der Religion zu betonen, wird er nicht müde, weil darauf doch „die Allgemeinheit der christlichen Lehre und Religion allein sich gründen kann" (Bd. I, Vorrede S. 7), und weil er sich als praktisches Ziel gesetzt hat, den Orthodoxen seiner Zeit zu zeigen, daß es ein „unmöglicher Vorsatz

[1]) Vgl. F. Chr. Baur, Lehrbuch der christl. Dogmengesch., 3. Aufl. 1867, S. 37 ff.; Epochen der kirchl. Geschichtsschr., S. 132 ff.

ist, eine unveränderliche Lehrformel festzusetzen, da über die theologischen Gegenstände selbst, welche dabei vorausgesetzt werden, täglich neues Licht entstehen kann, bei so vielen neuen Veranlassungen und Hilfsmitteln, wodurch Gott unter Menschen der Erkenntnis immer weiter Platz macht, wenn die vorige Vorstellungsart einen aufrichtigen Beifall nicht so leicht mehr mit sich führet" (II 616).

Man hat Semler gerade auf diesem Gebiet der Dogmengeschichte den Vorwurf gemacht, daß er vor lauter Veränderungen keine folgerechte Entwicklung gebe. Aber dem ist entgegenzuhalten, daß es erstens zu seiner Zeit diese ganze Idee der historischen Entwicklung im strengsten Sinne des Wortes nicht gab und er von einer Selbstexplikation des Dogmas und der damit gegebenen Logik mit seiner ganzen Zeit äußerst weit entfernt war; auch Lessing sah in allem „Konventionellen", wie er es nannte, mehr oder weniger Willkür. Zweitens war Semlers Nachweis der Veränderungen und des Werdens der einseitige Rückschlag gegen die bisherige Betrachtung und als solcher schon ein großer Fortschritt. Gegenüber der Starrheit des Dogmas, wie es die Orthodoxie anschaute, war es ihm eine Freude, den unaufhörlichen Wechsel zu zeigen und daraus für die Gegenwart zu folgern, daß kein Dogma zur steten Herrschaft berufen, sondern alle Dogmen relativ und lokal seien. Drittens aber vergißt er doch auch nicht, die Motive anzugeben, die zu einer Veränderung führten.

Wie schon Mosheim den Zusammenhang der theologischen Systeme der ersten Jahrhunderte mit der Philosophie der Zeit betont und darin gerade mit weiterem Blicke das Größte für die Erforschung der alten Kirchengeschichte geleistet hatte, so achtete auch Semler auf diese Kausalzusammenhänge, die als Motive in die Entwicklung eingriffen, d. h. die Veränderungen bedingten. Als solches Motiv betont er nun neben der Subjektivität dessen, der das von der Kirche gleichzeitig oder hernach angenommene Dogma zuerst aussprach, auch das Milieu; er fragt nach dem Charakter der Zeit und der Art des Landes. Er weiß, daß jedes Dogma nicht allein subjektiv ist, weil alle Menschen verschieden geartet sind, sondern daß es auch lokal ist, weil jedes Land in einer bestimmten Zeit einen bestimmten Ideenkreis hat[1]). Das ist der

[1]) Vgl. Unters. theol. Streit. I, S. 21 u. A. Semler spricht daher von einer „Geographie" der Theologie und Moral.

große Fortschritt Semlers, durch den eine Dogmengeschichtsschreibung erst möglich war. Daß Semler dazu nur Vorarbeiten gab, lag daran, daß bisher solche Vorarbeiten so gut wie ganz fehlten, und daß Semler überhaupt kein Darsteller nach Mosheims Art war. Baur hat seine Dogmengeschichtsschreibung (a. a. O. S. 41) sehr fein gekennzeichnet: sie gleicht einem umgebrochenen Felde, das erst kultiviert werden soll, einem Bauplatz, auf welchem unter Schutt und Trümmern die Materialien zu einem neuen Gebäude roh durcheinander liegen!

Wenn Semler sich durch dieses Neue, das er bringt, und das freilich nirgends konsequent alleinherrschend geworden ist, von den früheren Historikern scheidet, so verwischt nun das daneben liegende Alte leicht die Scheidelinie und erschwert den Blick dafür, daß er die dogmatisch bedingte Methode der Orthodoxie und die nicht minder einseitige, subjektive Betrachtung Gottfried Arnolds resp. des Pietismus prinzipiell verlassen hat. Seine Forderung einer psychologischen Geschichtsschreibung, in der er mit Mosheim und Lessing übereinstimmt, und sein Nachweis lokal und persönlich motivierter Veränderungen hätte eigentlich jene subjektiven Urteile, die ihn oft zu einem zweiten Arnold machen, hindern müssen. Tatsächlich aber ist seine Darstellung oft eine Reihe von Verdammungsdekreten über das, was sich in seine subjektive Anschauung nicht fügt, obwohl es doch jener Zeit, aus der es stammt, durchaus entsprach. Nur selten gebraucht er das Wort Akkommodation, ohne daß darin sofort ein Vorwurf liegt. So tut er es in Anwendung auf das Leben Jesu oder auf die Lehre Pauli und der andern Apostel, die geraume Zeit solche jüdischen „Bilder und Redensarten brauchten, welche jenen Liebhabern angenehm und des einheimischen Inhalts wegen sehr lieb waren“ (I 37). So findet er es auch klug und „begreiflich, daß auch christliche Lehrer bald anfänglich manches nachgegeben haben, um desto eher solche Personen ohne Anstoß zu gewinnen und zu ihrer Gesellschaft zu ziehen“; aber „es war bloß für die damalige Zeit, wegen damaliger Umstände und betraf bloß die Beförderung des äußerlichen Anwachses der christlichen Gesellschaft“ (I 8 f.). Von den symbolischen Gebräuchen des 2. Jahrhunderts bei Taufe, Abendmahl usw. sagt er: „dergleichen Zeremonien können durch die Umstände dieser Zeit, Gewohnheit und Meinungen

der Menschen gar wohl entschuldigt werden; es war aber gar kein Grund da, alle diese Gebräuche in allen Zeiten beizubehalten" (I 33). Jede spätere Zeit ist schon weniger entschuldbar, so daß z. B. Proclus von Konstantinopel im 5. Jahrhundert, der sonst Lob verdient, weil er „sanft und tolerant" war gegen alle Parteien, doch „durch die prächtige Einführung der Reliquien des heiligen Chrysostomus sich zuviel in die Zeit geschickt" hat (I 109).

Aber solche Sachen sind ihm im allgemeinen nur bei denen entschuldbar, die sonst durch irgend eine kleine Ketzerei sich gewissermaßen einen thesaurus operum supererogantium gesammelt haben, durch den sie es wieder gutmachen können, wenn sie in anderm zu sehr Kinder ihrer Zeit waren. Bei Orthodoxen ist das alles unentschuldbar. Gerson hat „um des gemeinen Haufens willen oft auch eine andere Sprache führen müssen", obwohl er sonst für „Nachdenkende" schreibt und „sehr viele richtige und nützliche Belehrungen und Urteile" gibt, „die noch jetzt mit gutem Urteil für die Theologie erneuert werden können", abgesehen von dem Marienlob und der Bilderverehrung (II 108. 113 ff.) Luther und seine Gehilfen kann man „entschuldigen", wenn man sieht, „daß man mit solchen verschiedenen Einrichtungen sich nach der damaligen Zeit gerichtet, welches zur christlichen Klugheit gehöret; indes können wir doch auch solchen damaligen Kircheneinrichtungen keine Unverbesserlichkeit und eine wirkliche Unveränderlichkeit beilegen, wie Luther selbst am wenigsten dergleichen von seinen Versuchen sich eingebildet oder angemaßet hat" (II 377). Die Flacianer aber sind unentschuldbar; hier schwindet Semlers inneres Anpassungsvermögen.

Wir können diese Ungerechtigkeit und Verschiedenheit im Urteil über dieselbe Sache nur verstehen von der im Pietismus zum Durchbruch gekommenen Geistesrichtung her, nur daß sich die dort herrschende Gleichgültigkeit gegen das Dogma und dessen kirchliche Vertreter hier bei Semler oft fast zu einem Haß gesteigert hat, der es dem Historiker unmöglich macht, jene Theologen zu verstehen. Daß ihnen ihre Theologie nach der derzeitigen Geistesrichtung eine Notwendigkeit, ja Herzenssache war, ohne die sie fast das Christentum preisgaben, sieht Semler selten. Vielmehr sieht er in den meisten Streitigkeiten auf orthodoxer Seite nur das Ziel, „den großen Haufen in Unwissenheit zu erhalten und es den sogenannten

Kirchenbedienten leicht zu machen, ganz andere Sachen zu ihren Geschäften zu wählen, als den treuen unaufhörlichen Unterricht zur immer größern Wohlfahrt" (I, Vorr. S. 10). Deshalb stellt er als allgemeine These auf, „daß in Absicht auf uns und unsere Erkenntnis die christliche Religion, welche aus der Lehre und dem Beispiel Christi und der Apostel gebildet ist, wirklich eine andere ist und sein muß, als wir meist in allen diesen Jahrhunderten in der sogenannten großen Kirche finden. . . . Diese wahre würdige Religion ist hingegen teils bei denen, welche Ketzer heißen, teils bei denen, welche die Reihe der äußerlichen Zeremonien nie in einer festgesetzten Ordnung angenommen und beibehalten haben" (I, Vorr. S. 10 f.). Diese bilden die rechte „Kirche" und nicht „jene unwürdigen schändlichen Buben, welche auf die Einfalt der gemeinen Leute rechnen" (II 107).

Das Interesse an der Ketzergeschichte ist das älteste in der Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung. Das Altertum und Mittelalter kannte Dogmengeschichte nur als Ketzergeschichte, weil die Kirchenlehre selber ihrer Anschauung nach keine Geschichte hinter sich hatte und sie ihre Aufgabe nur in der Polemik gegen die von der unveränderlichen und stets sich gleichgebliebenen Kirchenlehre abweichenden Häresien und Ketzereien sahen. Der Pietismus, der in Gleichgültigkeit gegen das starre Dogma der Kirche Interesse hatte an allem, worin er das christlich fromme Gefühl pulsieren fühlte, hatte das Interesse an den Ketzern gesteigert. Mosheims Studien über die Gnosis und den Manichäismus in seiner Kirchengeschichte und sein Spezialwerk „Ketzergeschichte", das sich freilich nur mit dem Apostelorden, den Schlangenbrüdern und im zweiten Teil mit Michael Servet beschäftigt, beweisen, daß auch er für die alten Häretiker und das ihnen charakteristische Originelle Interesse hatte, obwohl ihm die extreme pietistische These fernlag, die Gottfried Arnold in seiner Ketzergeschichte vertrat. Dieser erwies, daß gerade in den Verfolgten und Verketzerten das wahre Christentum sich offenbart. Lessing stand in dieser Frage näher zu Mosheim. In seiner Schrift über Berengar schreibt er einmal (a. a. O. S. 98): „Das Ding, was man Ketzer nennt, hat seine sehr gute Seite. Es ist ein Mensch, der mit seinen eigenen Augen wenigstens (hat) sehen wollen. Die Frage ist nur, ob es gute Augen gewesen . . . Ja,

in gewissen Jahrhunderten ist der Name Ketzer die größte Empfehlung, die von einem Gelehrten (hat) auf die Nachwelt gebracht werden können". Lessing vergißt aber dabei nie die Kritik. Dagegen hat Semler trotz prinzipieller Abwehr der subjektiven Geschichtsschreibung doch mehr Arnolds Geist in sich aufgenommen, wie überhaupt der in der Jugend von ihm eingesogene Pietismus auch auf dem Gebiet der kirchengeschichtlichen Arbeit in ihm stärker nachwirkte, als er selber es sah und zugab. In seiner Dogmen- und Ketzergeschichtsschreibung folgte er Arnolds Anregungen. Er sagt selber in seiner Biographie (II 155): „Da ich solange Zeit der frommen Partei zugehört hatte, so liebte ich Arnolds Buch, in dem er die Mängel der großen Partei, welche der lutherischen Kirche keinen Tadel anhängen ließ, oft so gewiß aufdeckte, daß ich es mir als ausgemacht vorstellte, unsere Behandlung der Kirchenhistorie habe noch fast alle Nerven aus der römischen Kirche behalten", da sie aus Interesse an der einheitlichen, reinen Lehre alle Vorgänge außerhalb der Großkirche verurteilt und als oberste These das extra ecclesiam nulla salus zu haben scheint.

Semler will diesen Fehler vermeiden und fällt in den entgegengesetzten. Er teilt gelegentlich (Lebensb. II 161 ff.) die Christen aller Zeiten in zwei Parteien „der innern Anlage, der unwiderstehlichen, moralischen Organisation nach", die durch einerlei äußerliche Ordnung oder Erziehung zu befriedigen unmöglich sei: „Der eine und fast stets größere Teil hing an der Allmacht Gottes" und deren äußeren Erweisungen in Mirakeln, Reliquien usw. „Es war dieser Partei nichts anstößig, und sie war eifersüchtig, wenn ein sogenannter Christ von der stets geschäftigen Allmacht nicht gern alles anhören und es ohne Umstände selbst bejahen und weiter befördern wollte." Der gegenüber steht die andere kleinere Partei; „sie siehet auf das moralische geistliche Reich Gottes in den einzelnen Christen". Das sind die Ketzer, jene die Kirche, die über diese eine „barbarische, cyklopische Tyrannei" ausübte. So verurteilt Semler nicht erst jeden, der etwa selber schlechthin der Lehre der Großkirche gefolgt ist, sondern schon jeden, dessen Lehre die Großkirche sanktioniert und teilweise oder ganz sich zu eigen gemacht hat. Ja, er geht noch weiter und verwirft zum Teil jede

dogmatische Arbeit als Zeitvergeudung, die er kaum bei Ketzern entschuldigen mag.

Über die kirchlichen Schriftsteller des 3. Jahrhunderts fällt er das zusammenfassende Urteil (I 53): „wenn man einige gelehrtere Verfasser ausnimmt, welche Philosophie verstunden, so sind die meisten übrigen für uns oder unsere Erkenntnis nicht weiter nützliche Schriftsteller, indem man viel seltsame fanatische Meinungen in ihren Schriften findet, . . . wozu noch viel wunderliche Einbildungen gekommen sind, welche sich auf einfältige unfähige Menschen beziehen und zur Kindheit der christlichen Religion gehören". Tertullian zumal, den Lessing schon wegen seines Mutes gegenüber den Ketzern[1]) und wegen des Fehlens der Bibliolatrie bei ihm schätzte, ist nach Semler „ein sehr sonderbarer Schriftsteller" (I 41). Nicht nur der Barnabasbrief enthält „eine elende Denkungsart" (I 25), auch „Irenäi Schriften entdecken eine niedrige unwürdige Denkungsart" (I 41). Das 4. Jahrhundert scheint ihm sehr unnütz, und in ihm zeigen die arianischen Unruhen, wie die „Händel" des Lucifer, Marcell, Photin, Apollinaris „so viel schändliche Künste und Betrügereien auf beiden Seiten, . . . daß dies die allerunangenehmste Gegend dieses Jahrhunderts ist" (I 64). Nirgends in dieser „sehr unansehnlichen Zänkerei in Alexandrien" zeigt sich eine „edle christliche Denkungsart" (I 69). In den nestorianischen Händeln haben „vorsetzliche Bosheiten und bedächtige Komplotte alle noch so unwürdige Mittel, auch alle fanatische Dummheit zu Hilfe genommen, die Macht vereinigter Bischöfe, unter dem Namen reiner christlicher Lehre, über alle zum Denken aufgelegte Christen geltend zu machen" (I 116). Cyrill zumal hatte eine ganz unchristliche Denkungsart und „mußte es übelnehmen, daß eine andre Schule sich ihm widersetzen wollte" (I 117).

Die Geschichte der lateinischen Schriftsteller jener Zeiten ist ihm nicht erfreulicher, nur daß etwa Lactanz noch „zur Historie der christlichen noch freien Vorstellungen gehört" (I 84). Hieronymus aber ist „oft ein hitziger Deklamator wider einzele neue Ur-

[1]) Lessing übersetzte seine Schrift de praescriptione. Das Bruchstück bei Hempel XVII, S. 71—86. Für seine patristischen Studien vgl. ebd. S. 87 ff. die Manuscripta Latina theologica, d. h. bibliothekarische Nachrichten über Werke des Lactanz, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Prudentius, Gregor I.

teile über alte Gewohnheiten" (I 85). Augustin vermag Semler gar nicht zu würdigen, obwohl dessen Schriften „hie und da gesunde und richtige Begriffe und Urteile enthalten". Aber seine „empfindliche und versteckte Schreibart" gegen Ketzer und Gegner ärgert ihn. Augustin hat vielfach „sehr unwürdige Begriffe, und ist die Quelle vieler unfruchtbaren sogenannten theologischen Untersuchungen geworden, wie er vielen Aberglauben geradehin bestätiget hat" (I 85 f.). Semler denkt an die Reliquienverehrung und die „dummen" Erzählungen davon, die sich „zu den elenden lateinischen Theorien des Augustinus" schicken (I 105). Zu diesen „unfruchtbaren" Untersuchungen aber gehört vor allem die Erbsündenlehre, die eine „unartige Kabale" und „rohe Streitigkeit" veranlaßt hat, aus deren „wilden und unschmackhaften Früchten . . man hinlänglich erkennen kann, daß der christlichen Religion an allen diesen fast unzähligen Schriften und immer neuen Fragen gar wenig liegen kann". Dazu tritt die Gnadenlehre, in deren Kritik Semler seine Zeitgenossen von Herzen beistimmten (vergl. Michaelis, Oriental. Bibl. III 10), und die Prädestinationslehre, welches „armselige lateinische Einfälle", „neue zeitverderbliche Beschäftigungen" sind. Trotzdem blieb zum größten Schaden Augustin „in der lateinischen Kirche die Quelle aller Erkenntnis", und „es entstund eine Art von Monarchie in der kirchlichen Lehre, die ganz und gar göttlichen Rechtens sein sollte" (I 115). Auch Luther war ihm „zu sehr ergeben".

Am schärfsten kritisiert Semler die Konzilien und Synoden, die eine solche Monarchie der Lehre bezweckten. Den Unwert solcher allgemeinen Bestimmungen zu betonen, wird er nicht müde. Er hatte, wie er sagt (Lebensb. II 164 f.) in diesen Veranstaltungen der Kirchenregierung, die „die Erziehung der Christen aus rohen Menschen, aus lasterhaften Menschen, aus Nationallastern" zur Aufgabe hatte, nicht mehr vermutet, „als den jedesmaligen politischen Umständen des Staats angemessen war". Aber sie waren nicht einmal imstande, „der merklichen groben Unordnung und Lasterhaftigkeit der fast unzähligen Kirchenbedienten abzuhelfen, . . geschweige daß durch solche sehr unansehnliche Anstalten und von Zeit zu Zeit erfundene Einrichtungen die unschätzbare wirkliche Vollkommenheit eines wahren Christen hätte befördert" werden können (I, Vorrede S. 18). Vom Apostelkonzil an sind diese Zusammenkünfte, die doch

„die äußerliche Erleichterung und vorteilhafte Einrichtung der christlichen angefangenen Gesellschaften zum Endzweck hatten (I 67), ohne Erfolg gewesen und verdienen alle in gleicher Weise verurteilt zu werden als unnütze, nur Kosten verursachende Veranstaltungen" (I 69). Selbst in Nicäa ist es „in der Tat wenig oder nichts, was das würdige Christentum von dieser großen politischen Versammlung für Vorteil gehabt hat" (I 71); „die Streitigkeiten über ομοουσιαν, ομοιουσιαν und die besondern Begriffe davon waren wenigstens so vieler Unruhe und öffentlicher Feindseligkeiten ganz und gar nicht wert, wenn nicht der Ehrgeiz die Hartnäckigkeit der abendländischen Bischöfe unterhalten hätte" (I 72). Das gilt von dem ganzen Verlauf der christologischen Streitigkeit, durch die ihm das vierte Jahrhundert so öde erscheint, nicht minder das fünfte, da auch über die daher stammenden Kanones und ihre „geringe und oft unwürdige Sachen . . die sogenannten Christen, zumal Lehrer und Bischöfe lange hinausgewachsen sein sollten" (I 110).

Dieser herrschsüchtigen, die freie Meinung bindenden und verfolgenden, „schändlichen" Orthodoxie gegenüber, die all das zur Ehre Gottes tun zu müssen vorgab, nimmt er sich der Ketzer und Sekten unbedingt an. Wirft er den Vertretern jener vor, daß sie ihre Anhänger „mit scheinbar pflichtmäßigem Religionshaß anfüllen gegen alle Christen, die eine Verschiedenheit der christlichen Gesinnung neben uns fortsetzen" (II 344)[1]), so ist er selber im Grunde haßerfüllt, wenn er das Verhalten der Orthodoxie zu der sogenannten Irrlehre beschreibt. Man spürt es, mit welcher Wut ihn z. B. das Erlebnis Johann Hussens erfüllt (II 81): „ohne heilige Entschließung und lebendige Verabscheuung solcher teuflischen Lehrer der Christen, die diesen Mann feierlich umbrachten, kann kein denkender Leser diese Geschichte betrachten; er muß daraus abnehmen, daß Hindernisse und Untersagungen der eigenen Erkennt-

[1]) Besonderen Anlaß zum Tadel sieht er noch in dem Umstand, daß man selbst Laien zur Verurteilung auffordere, „ob sie wohl die Kontroversien nicht recht zu beurteilen und entscheiden wissen, daß sie doch einen Abscheu tragen für die Ketzer". Das Bedenken erwähnt er II 498 bei Gelegenheit von Cyriaci Spangenbergs „christliches Bedenken, ob und wiefern ein jeglicher Christ die Rotten und Sekten zu richten und zu anathematisieren schuldig sei" (Eisleben 1562).

nisse und Urteile zu aller Zeit aus eben der Teufelsschule herkommen!"

Nach ihm haben die meisten Sekten von den alten Gnostikern an eine edlere Gesinnung. Diese blieben nur frei von staatlicher Verfolgung und hatten keine Märtyrer, weil „sie bessere Begriffe von der wahren christlichen Religion hatten, als daß sie Grundsätze einschlossen, welche gegen heidnische Obrigkeiten einen Haß und Mißtrauen unterhielten (I 25). Schon dadurch stehen sie höher, weil „sie ganz recht die κοινοτητα (Allgemeinheit) der Heilsordnung zur Ausbesserung aller Menschen behaupteten und leugneten, daß je die Juden einen Vorzug vor andern Völkern durch ihre hebräischen Schriften bekommen hätten" (I 36). Betreffs der ketzerischen Schriften dieser ersten Zeiten ist er auf Grund der ihm bekannten Fragmente überzeugt (I 40), „daß sie lesenswürdiger gewesen sein mögen als die elenden Aufsätze der katholischen Parteien". — Trotz seiner sonst so scharfen Kritik aller Schwärmerei, Chiliastik, Askese u. dergl. versöhnt ihn mit den „fanatischen Hoffnungen und Prophezeiungen" der Montanisten doch der Umstand, daß sie wie er „einen immer größern Zuwachs der Erkenntnis zumal in Ausübung der Moral, durch fortdauernde Wirkungen des Paraketus behaupteten" (I 38 f.). — Gegen Augustin und seine „elenden" lateinischen Theorien nimmt er sich des verketzerten, weil „freidenkenden" Pelagius gern an. Dessen epistola ad Demetriadem gab er 1775 mit Anmerkungen heraus. — Dem orthodoxen christologischen Dogma gegenüber lobt er „Nestorii vernünftige leichte Lehrart" (I 118). — Die Priscillianisten sind in ihrer Zeit die einzigen „vernünftigen Christen", „welche alle solche (monophysitischen und monotheletischen) öffentlichen Kirchenbeschäftigungen ihren Liebhabern überließen und, ohne dergleichen Vorschriften über ihre Denkungsart anzunehmen, ihren eigenen Einsichten so weit folgten, als sie konnten" (I 128).

Nicht anders stellt er sich zu den außerkirchlichen Vorgängen und Lehren im Mittelalter und im Luthertum, fast allein ausgenommen die Wiedertäufer, diese „bübischen Leute und gesetzten Bösewichter", die er schlechthin verwirft wegen ihrer „unvernünftigsten Schwärmerei" (II 405). Auch Kaspar Schwenkfelds Partei empfiehlt er, obwohl dieser „sich zu gute Vorstellungen gemacht hatte von einer vollkommenern Gemeine" (II 554). — Bei Michael Servet,

dessen Leben und Lehre Mosheim zuletzt ausführlich geschildert hatte[1]), bedauert Semler nur, daß er „die Zeit auf solche Grübeleien gewendet" hat; „am allerwenigsten verdiente er um solcher seiner Erkenntnis willen, die weder ihn noch andere zu Störern der bürgerlichen Gesellschaft machte, lebendig verbrannt zu werden" (II 591). — Dieselben calvinistischen Grundsätze wie bei der Verbrennung Servets zeigten sich danach bei der Verfolgung der Sozinianer. Und doch hat es nach Semler „Sozinianer gegeben, welche das rechte Christentum wirklich tätig besser an den Tag gelegt und ausgeübt haben, als durch solche Eiferer geschehen konnte, die nicht wissen, wes Geistes Kinder sie sind" (II 623). — Der Antinomismus des Joh. Agricola schließlich mußte Semler, der selber so energisch gegen den pädagogischen Wert des Alten Testaments für den Christen polemisierte, unbedingt gefallen, so sehr auch Luther[2]) die These vertrat: „tollunt nomomachi Christum redemtorem", oder noch schärfer: „Satan tollit Christum per Antinomos" (II 428 ff.).

Diese Anführungen und Beispiele aus Dogmen- und Ketzergeschichte mögen genügen. Sie lassen uns verstehen, daß die Orthodoxen, die überzeugt waren de non speranda extra ecclesiam Lutheranam salute, Semler für einen Indifferentisten hielten. Er muß sich schon in der Vorrede des 2. Bandes (S. 26) dagegen verteidigen und weist es weit von sich: „ich bin wenigstens weit davon entfernt: kann mich aber auch nicht überreden, daß solche kleinere Partieen darum gar keine christlichen seligmachenden Erkenntnisse und Erfahrungen haben könnten", zumal sie doch die christlichen Tugenden „oft mehr in der Übung haben als viele andere Christen, die unter der großen Gesellschaft, ohne Druck und Prüfung ihres Christentums zu leben pflegen". Schließlich geben uns jene schroffen Verdammungsurteile gegen die verfolgende Orthodoxie ein Rätsel auf, das uns später noch beschäftigen muß: wie ist es möglich, daß eben dieser Semler sich bei Gelegenheit des Fragmentenstreites und der Bahrdtschen Sache so energisch für diese Orthodoxie ver-

[1]) Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte, Teil II, 1748.

[2]) Antinomi cuiusdam positiones, 1538; besonders die Disputationen contra Antinomos; s. disp. II num. 24.

wendet und dem Geiste eines Goeze verwandter erscheint als dem Freimut Lessings und seines Fragmentisten? Wie sehr jedenfalls seine dogmengeschichtlichen Urteile dem antiorthodoxen Urteil der Freieren entsprachen, liegt auf der Hand, wenn er sich auch in vielem andern schneller von der durch die Einseitigkeit der bisherigen Betrachtung veranlaßten entgegengesetzten Einseitigkeit befreit hat. „Die Kirchengeschichte ist der Tummelplatz der Politik, des Ehrgeizes und der Selbstsucht der Priester. Nicht die Gottheit findet man in ihr, sondern nur den frevelhaftesten Mißbrauch des göttlichen Namens, dessen sich die vom Volk hochangesehenen Priester nur als eines Deckmantels für ihre verbrecherischen Leidenschaften bedienen." Es ist das Urteil der Zeit, 1766 gefällt von Friedrich dem Großen nach seinem Studium der Kirchengeschichte Fleurys[1]). Und dieses Urteil fand man in Semlers Schriften kaum widerlegt. Es ist bezeichnend, daß Semler dem König seine auf Anlaß der Fleurysschen Studien geschriebenen „capita selecta historiae ecclesiasticae" dedizierte und von ihm eine allergnädigste Antwort erhielt mit der allerhöchsten Versicherung des königlichen Schutzes und ein gutes Urteil über Herz und Kopf. Er erzählt davon stolz in seiner Lebensbeschreibung (I 305).

C. Eine Übersicht über seine kirchenhistorischen Arbeiten gibt Semler in Kürze in der Lebensbeschr. II 154 ff. Er tadelt die gewöhnliche Art, Kirchengeschichte zu schreiben, als zu eng und beschränkt. Meist sei sie Ketzergeschichte resp. Verurteilung der Ketzer, daneben auf protestantischer oder jansenistischer Seite Polemik gegen das Papsttum, auf katholischer eine Verherrlichung des Papsttums, also auch nur eine Historie der äußerlichen Kirche, nicht des eigentlichen Christentums und seiner „praktischen Erleichterungen und Hindernisse". Das war der erste Mangel, den er selber durch seine dogmengeschichtlichen Studien zu heben gesucht hatte. Wie sehr aber die protestantische Art der Geschichtsschreibung bis auf Gottfried Arnold noch fast alle Nerven aus der römischen Kirche behalten hatte, zeigte ihm zweitens das Lob des Urchristentums, zumal der Märtyrer, die man immer preise „als ein nachahmungswürdiges

[1]) Avantpropos de l'Abrégé de l'histoire ecclésiastique de Fleury (Werke, Bd. 7, S. 133); vgl. Hettner, a. a. O. Bd. III 2^3 S. 12 f.

Muster zur Beschämung für uns und wohl gar zum Beweis des göttlichen Ursprungs" (a. a. O. S. 154 f.). Auch Mosheim hatte diese Zeit nicht angetastet, obwohl er auch da, wie Baur ihm nachrühmt, das feierliche kirchenväterliche Kostüm der kirchlichen Geschichtsschreibung, das Kleid der Sitten- und Bußpredigerin ablegte und sie mehr und mehr in das Gewand der politischen Geschichte kleidete.

Semler will dem gegenüber gerade für die älteste Zeit eine umfassendere und unbefangenere Darstellung geben auf Grund der Quellen, die freilich selber meist von Mönchen und Klerikern stammten, von Verfolgungs- und Wundergeschichten wimmelten und Ketzerhaß verbreiteten (a. a. O. S. 155 f.). Die Ketzerverzeichnisse sind ihm keine historischen Nachrichten, sondern „Warnungen, die den katholischen Clericis in die Hände gegeben worden" (S. 170), so daß erst eine Kritik der Quellen der rechten Art der Kirchengeschichtsschreibung vorausgehen müsse. Diese fand Semler in Rivetus criticus sacer, in Rob. Coci censura, in Clericus ars critica, besonders aber in Bossuets „ernstlichen Widerlegungen" und in den Schriften Richard Simons, einschließlich seiner critique über du Pins Prolegomena und über die Commentateurs. Auch Eusebs Kirchengeschichte glaubte er nicht ohne Kritik benutzen zu dürfen. Wie er alles sonst allgemein Anerkannte prüfte, „eben weil das Allergemeinste nicht das Wahre ist", prüfte er auch Euseb, dessen Geschichte der katholischen Kirche durchaus im kirchlichen Interesse geschrieben war: „immer ein Meisterstück des Eusebius; aber gewiß mit zuviel Klugheit oder Vorsorge geschrieben, als daß die reine Wahrheit überall wäre da von ihm geschrieben worden". Semler meinte besonders „die bedächtige vorteilhafte Malerei, die er wissentlich gegeben hat; alles, was sich nur dazu brauchen ließe, zum Vorteil der nun herrschenden bischöflichen Kirche anzubringen; eine künstliche Dunkelheit über die Zeiten vor Konstantin auszubreiten" usw. (S. 169).

Das Urteil über Euseb ist bezeichnend für den kritischen Geist, mit dem Semler allen Quellen entgegentrat, und gerade denen am meisten, die die Geschichte der Kirche und ihrer Organe am leuchtendsten zeichnen, und denen man meist von vornherein gern geglaubt hatte. Dem gegenüber bot Semlers erstes größeres kirchen-

geschichtliches Werk, seine historiae ecclesiasticae selecta capita[1]), eine Quellenkritik und Kritik der Überlieferung, besonders der Wunder- und Heiligenlegenden bis ins 15. Jahrhundert. Er hatte sich mit den mittelalterlichen Quellen übrigens schon vorher beschäftigt und 1761 seinen „Versuch, den Gebrauch der Quellen in der Staaten- und Kirchengeschichte der mittleren Zeiten zu erleichtern", herausgegeben. Um die Geschichte der Tatsachen schreiben zu können, mußte er Front machen gegen die Geschichte der Gedanken über die Tatsachen, gegen alle Stimmungsberichte, die der heutige Historiker freilich wieder positiver würdigen und benutzen kann, um den Eindruck einer Persönlichkeit recht zu erkennen, die bloße Tatsachenberichte nie ganz zu schildern vermögen[2]).

Die Quellenkritik sollte für die Darstellung der tatsächlichen äußeren Geschichte den Weg bahnen, wie die patristischen Studien und die eigene Lektüre der dogmatischen Werke der Väter, von denen er Macarius 1745, Tertullian 1770 ff., Pelagius 1775 herausgab, die neueren, richtigeren Urteile auf dogmengeschichtlichem Gebiete ermöglichen sollten. Wie er die Quellen verwertet, soll auch auf dem Gebiet der Kirchengeschichte an einigen Beispielen gezeigt werden, die am leichtesten einen Vergleich mit Lessingscher Geschichtsbetrachtung gewähren.

Abgesehen von den Ketzereien und Häresien scheint Semler in der ersten Geschichte des Christentums nichts mehr zu interessieren als die Frage nach der Ausbreitung des Christentums, der er bei jedem einzelnen Jahrhundert den ersten Abschnitt widmet. Es ist dies nicht für ihn allein charakteristisch. Seine Zeit beschäftigte sich überhaupt mit dieser Frage, wenn auch meist mehr theoretisch, als auf Grund des weit zerstreuten, schwer zugänglichen und vielfach ungesicherten Tatsachenmaterials[3]). Wir können das Interesse daran aus dem Gedankenkreis des Rationalismus verstehen. Wem so viel an der Allgemeingültigkeit, dem Universalismus des

[1]) Hist. eccl. selecta capita, cum epitome canonum, excerptis dogmaticis et tabulis chronologicis, 3 Bde., Halle 1767—1769.

[2]) Vgl. A. Harnack, Legenden als Geschichtsquellen, in Reden und Aufsätze, 1904, I S. 3—26.

[3]) A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1902.

Christentums als der höchsten Religion lag, — wer der These unbedingt folgte, daß das Christentum, wenn es die höchste Religion sein will, auf Allgemeingültigkeit angelegt sein und für alle Menschen passen muß, der muß sein Augenmerk richten auf die Geschichte seiner Ausbreitung, weil diese der Hauptbeweis für die „Göttlichkeit" des Christentums ist. So war schon dem Apologeten der alten Kirche die Aussendung der Zwölf eine grundlegende Heilstatsache, und ein Clemens betont es voller Absichtlichkeit, daß das Wort unseres Lehrers nicht in dem einzigen Judäa blieb, wie die Philosophie in Griechenland, sondern sich über die ganze bewohnte Erde ergoß (Strom. VI 18, 167). So widmet der Wolfenbüttler Fragmentist der Frage der möglichen und wirklichen Ausbreitung der Religion einen großen Abschnitt, den Lessing als 2. Fragment veröffentlicht hat „von der Unmöglichkeit einer Offenbarung". Lessing selber hat schon vor seiner eigentlichen theologischen Periode nicht nur, mehr spekulativ als historisch, über die „Entstehung der geoffenbarten Religion" 1755, sondern ziemlich ausführlich auch über „Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion" (1760 etwa) geschrieben und manches bestehende Vorurteil widerlegt; wohl auf Grund der eifrigen Kirchenväterstudien, denen er in Breslau obgelegen hatte. Er will „den natürlichen Lauf der Dinge etwas genauer betrachten", als es bisher geschehen war (Hempel XIV, S. 221), wo man gerade da am meisten nur Wunder schaute. Und hatte er in der „Rettung des Cardanus" diesen Wahrheitsbeweis des Christentums aus seiner übernatürlichen Art und aus der „höheren Kraft", die in der Ausbreitung sichtbar werde, unangefochten gelassen, so wollte er ihn jetzt entkräften. Er glaubt, hierbei wie „bei Einführung einer jeden Neuigkeit" drei Stücke erwägen zu müssen: 1. „wie vorteilhaft die äußern Umstände" sind in den damals herrschenden Religionen und in der Philosophie, 2. „wie kräftig die Mittel" in Ansehung der neuen Lehrart sowohl wie der gesellschaftlichen Verbindung, und 3. „wie stark die Hindernisse sind" von seiten der Obrigkeit und der Weltweisen (a. a. O. S. 221 f.).

Die Schrift ist nur ein Fragment. Aber aus der Anlage sehen wir, wie wohl Lessing das Problem durchdacht, wie umfassend und übersichtlich er es angefaßt hat. Wie sehr steht er

durch diese seine Methode über Semler, dem das Systematische zu fern liegt, und der daher auch als Historiker selten volle Klarheit gibt. Lessing ist fast unerschöpflich in neuen Teilungen der Fragen. Er prüft die Lauterkeit der jüdischen Religion und ihre Einigkeit, samt den politischen Umständen des jüdischen Volkes. Er untersucht die heidnische Religion des Pöbels und die der Klügern. Er schildert den Untergang der alten philosophischen Sekten und die Entstehung der neuern, denen er den Vorwurf macht, daß sie alle philosophischen Vorübungen überspringen, besonders die mathematische, die unsern Geist an deutliche genaue Begriffe und an Ordnung gewöhnt: „diese überspringen aber und bei dem anfangen, was die Spekulation Kühnes und Wunderbares hat, heißt den geraden Weg zur Schwärmerei nehmen" (a. a. O. S. 223). Hier war gleich eine Vorstufe für den Enthusiasmus des Christentums.

Damit ist das Milieu beschrieben, in dem das Christentum entstand und wuchs. Semler widmet diesen Fragen auch einige Seiten (S. 5–9) und spricht von den freien Sadducäern und dem gemeinen Haufen als Pharisäeranhang, von den Essenern und Samaritanern, auch den griechischen Juden und ihrer LXX. Er redet auch von der Religionsfreiheit im damaligen römischen Reich und gedenkt der Mysterien. Aber es ist nichts so straff wie bei Lessing und nicht so auf den Kernpunkt bezogen, daß es wirklich die geschichtliche Entwicklung durchsichtig machen könnte. Und dann sieht er meist nur halb und nicht alles, weil er nicht das Problem nach den verschiedenen Seiten hin durchdenkt, sondern sich begnügt, für die eine Seite Material zu geben. Das fällt z. B. stark in die Augen in dem, was er im Vergleich zu Lessing über die Mittel der Ausbreitung des Christentums sagt. Nach Semler (I 28) waren „die Hilfsmittel vornehmlich besondere schriftliche Aufsätze, . . . fanatische Hoffnungen und Weissagungen, . . . Erzählungen von sonderbaren christlichen Begebenheiten aus dem ersten Jahrhundert, . . . moralische Belehrungen und ernstliche Unterweisungen". Gegen die gebräuchliche Wertung der Wunder und der antihäretischen Schriften wie der kanonischen Bücher als Bekehrungsmittel wendet er sich energisch, und ebenso betont er, daß der Unterricht sehr mittelmäßig war (I 30 f.) und die Apologieen wohl am wenigsten gewirkt haben. Für die späteren Jahrhunderte zumal konstatiert er wiederholt, daß

die Bekehrung sehr mangelhaft war und deshalb soviel von Abfall die Rede ist (I 93). Es wirkten da meist politische Absichten, wie die, sich unter den Schutz griechischer Kaiser zu stellen, sich mit Ehrenstellen beschenken zu lassen und als Entgelt dafür in die christlichen Gesetze und Reichsordnungen einzuwilligen (I 141). Aber das kann erst von der nachkonstantinischen Zeit gelten, wo die Kirche Staatskirche war.

Lessing nennt äußerlich eben diese Mittel, aber er schaut tiefer und handelt auch von der Lehrart sowohl, wie von dem sozialen Charakter der christlichen Gemeinschaft (S. 226 ff.), den Semler überhaupt nicht als Mittel würdigt, obwohl er einer der Punkte war, die am stärksten Anziehungskraft hatten. Das hat Lessing richtig erkannt und schildert die „Allengefallenheit" der ersten Christen, zweitens die Gütergemeinschaft in Verbindung mit der Armenpflege und der Hilfe der Verfolgten. Der „Nachsicht gegen die Ketzer", wie sie im Anfang geübt wurde, und die ein „Beweis der Bescheidenheit und Liebe der ersten Christen" war, schreibt er „die Wirkungen der feinsten und studiertesten Politik" zu, da „der Schnee, der auf den Bergen fällt, bestimmt ist, zu seiner Zeit den Strom der Täler zu schwellen". Als Letztes, aber nicht Geringstes nennt Lessing ihre Gelindigkeit gegen die Sklaven, wobei auch er freilich vielleicht zu sehr im Äußeren bleibt und auf Grund der späteren[1]) gesetzlichen Anordnung der Sabbath- und Sonntagfeier nur fragt: „warum sollten Sklaven nicht gern eine Religion angenommen haben, die ihnen zwei Siebenteile ihrer Mühseligkeiten erließ?"

Als eine Art Anhang zu dieser Studie gibt Lessing „Anmerkungen über die Erzählung des Livius von Ausrottung der Bacchanalien zu Rom" (S. 233 ff.). Er nennt darin noch mehreres, was er bei weiterer Ausführung des Fragments wohl auch noch unter den Mitteln genannt hätte, indem er, auch abgesehen von den Sklaven, näher auf die Kreise eingegangen wäre, unter denen sich das Christentum zuerst am meisten verbreitete: die Ungelehrten und die Frauen, — „besonders die Weiberchen! es ist zu bekannt, wie vortrefflich sich alle Häupter neuerer Religionen

[1]) Const. Ap. VIII 33, ut servi quinque diebus operentur, sabbato vero et dominica quiescant . . . Lessing datiert diese Kirchenordnung sehr früh.

und Sekten ... zu Nutze zu machen gewußt haben" (a. a. O. S. 235). Hat er dieſe Tatſache der Bedeutung des weiblichen Geſchlechts für die Ausbreitung des Chriſtentums[1]) richtig betont, ſo hat er weiter auch den allgemeinen Charakter der alten Miſſion fein erkannt und gezeichnet. Es iſt die Macht des Enthuſiasmus, den er als pſychiſches Mittel in ſeiner meiſt hinreißenden Allmacht wertet, weshalb er auch einen Ungelehrten für geſchickter hält, eine neue Religion zu predigen, als einen Gelehrten mit blendendem Syſtem, das doch nicht imſtande iſt, ſo plumpe Maſſen in Bewegung zu ſetzen (S. 233. 234). Er zitiert da Shaftesburys Wort: „Der Enthuſiasmus iſt eine wahre anſteckende Krankheit der Seele, die mit einer unglaublichen Geſchwindigkeit um ſich greift", und ſchildert die Art dieſer begeiſterten Miſſion: „ein Jünger fängt auf dieſer, der andere auf jener Ecke an; die verſchiedenen Flammen freſſen in der Stille fort; endlich treffen ſie zuſammen, und die halbe Stadt ſteht in der ſchrecklichſten Feuersbrunſt, noch ehe die Polizei Rauch gemerkt hat" (S. 236 f.).

Auch von hier aus geſehen erſcheint Leſſing der Charakter des älteſten Chriſtentums doch in beſſerem Lichte als Semler, der mehr vom intellektualiſtiſchen Standpunkte her urteilt, gerade von Enthuſiasmus wenig hält und ſchon deshalb nicht an den „Vorzug" und die „Vollkommenheit" der erſten Chriſten glaubt. Er tut die miſſionierende Lehrmethode mit dem Tadel ab, daß dieſer „Religionsunterricht nicht gleich gut auf einmal von Allen mit innerlicher echter Bewegung des Verſtandes und Willens angenommen würde" (I 22 f.). So „kann dieſe alte Kirche für uns weder in der Lehre noch im Leben ein würdiges Muſter ſein" (I 114). Leſſing hingegen bewundert gerade in dieſem Zuſammenhang oft genug die „Klugheit" und die „Heiligkeit" der erſten Gemeinden, die ſich ihm auch in deren Lehrart ausprägten und ihr beſonderen Nachdruck gaben. Die Lehrart der erſten Chriſten (a. a. O. S. 224 ff.) iſt nach ihm „nach aller möglichen didaktiſchen Klugheit eingerichtet": 1. „ſie begnügte ſich größtenteils nur mit

[1]) Vgl. die zweite Vorfrage in meiner Studie: Der Dienſt der Frau in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche, Göttingen 1902, S. 16—37: Die Stellung der Frauen zum Chriſtentum.

Bestreitung der übrigen Religionen". Bei Gelegenheit der von Livius geschilderten Methode der Bacchuspriester bemerkt er dazu (a. a. O. S. 234): „Das ist das wahre Kunststück eines neuen Religionsstifters. Er fängt mit Skrupeln an, die er gegen die gewöhnliche Religion beibringt und im Vertrauen beibringt als ein Mann, dem das Wohl eines Freundes am Herzen liegt". Als 2. und 3. Vorzug dieser ältesten Lehrart gibt er an: „sie zeigte von außen nur den großen und schönen Lehrsatz der natürlichen Religion", und: „mit ihren eigentlichen Lehrsätzen hielten sie zurück und reizten dadurch die Neugierde", deren Vorurteil schon gewonnen war durch die Heiligkeit des Lebens (4.) und bald überwunden wurde, wenn die geheimen Lehrsätze (5.) bemäntelt wurden durch die Modephilosophie und die Prophezeiungen nebst Pseudepigrapha. Lessing denkt bei 2. und 3. an die Arkandisziplin, die nach seiner Meinung Riten und Sakramente wie die Lehrsätze in gleicher Weise betroffen hat und nicht erst am Ende des 2. Jahrhunderts aufgekommen sein kann.

Diese Ausführungen geben ein schönes Zeugnis von Lessings kirchengeschichtlichen Kenntnissen und seinem historischen Takt, der ihn in der Einleitung die beherzigenswerte Mahnung aussprechen läßt (a. a. O. S. 222): „Sieh überall mit deinen eigenen Augen! verunstalte nichts, beschönige nichts! wie die Folgerungen fließen, so laß sie fließen! hemme ihren Strom nicht, lenke ihn nicht". Was er forderte, das tat er selber. Seine Art der Geschichtsschreibung ist viel sachlicher und doch ebenso warm wie die Semlers.

Nur in der letzten Frage der Ausbreitungsgeschichte des Christentums, der Frage nach den Hindernissen, sind sie fast eins. Es fehlte in den bisherigen Darstellungen sehr oft der richtige Begriff der Verfolgung und die Unterscheidung der jüdischen und der obrigkeitlichen Verfolgungen. Man protzte mit der großen Zahl der Verfolgungen und der Martyrien auf Grund der vielen Märtyrergeschichten, durch die nach Semler die wahre Historie ganz und gar unterdrückt ist (I 44). Schon Dodwell hatte hier korrigierend eingegriffen und nach Lessings Ausdruck[1]) angefangen, mit Hilfe der Chronologie Gräben zu ziehen,

[1]) Von den Traditoren, bei Hempel XVII, S. 184.

um den Boden von dem allzuvielen Blute zu trocknen! Ihm folgend hat Lessing schon in der „Rettung des Hier. Cardanus“ (H. XIV S. 35) betont, daß das Blut der Märtyrer überhaupt ein sehr zweideutig Ding ist. Denn es gibt viele unter ihnen, „die eher Toren und Rasende genannt zu werden verdienen als Blutzeugen“[1]). In diesem Sinne hebt auch Semler wiederholt hervor, daß man sich leicht von frommen Einbildungen täuschen lasse, wenn die Rede ist von solchen Märtyrern, und daß die christliche Gemeinde eben Grundsätze einschloß, „welche gegen heidnische Obrigkeiten einen Haß und Mißtrauen unterhielten“, vor allem auch die fanatischen Hoffnungen (I 24 f. vgl. 48. 54 ff.). Die Forschung wird hier also unparteiisch genug, zu konstatieren, daß die Staatsregierung in gutem Glauben handelte; es war Notwehr gegen Fanatismus, zumal nach Semler nicht nur Perpetua und Felicitas, deren Akten er als das allerälteste lateinische und zwar montanistische Schriftstück dieser Art wertet, sondern viele unter den Märtyrern der montanistischen Schwärmerei ergeben waren (Lebensb. II 158 f.).

Wenn Lessing freilich unterscheidend betont, „daß die Römer überhaupt nie eine Religion als Religion verfolgt, sondern nur insofern sie mit gewissen Anordnungen verknüpft war, welche den guten Sitten oder ihrer Staatsverfassung zuwider waren“ (a. a. O. S. 233), so ist das etwas sophistisch, da Ausübung der Religion nicht von der Religion selbst so geschieden werden kann. Ebenso war es falsch, den Christen den Vorwurf zu machen, daß sie sich nicht, wie die Juden obrigkeitliche Erlaubnis für ihre Versammlungen verschafften, sondern die im Zwölftafelgesetz verbotenen nächtlichen Zusammenkünfte[2]) hielten: „diese Versammlungen gehörten nicht zu dem Wesen der Religion. Sie könnte ohne sie bestehen, ohne sie ausgebreitet werden“; „sie verdienten also, bestraft zu werden“ (a. a. O. S. 232). Hier spricht der Individualist, der

[1]) Vgl. seine Rezension der Rambachschen Übersetzung von H. Baillet, Historische und kritische Abhandlung von den Geschichten der Märtyrer und Heiligen und deren Sammlungen, 1753, bei Hempel XVII, S. 42 f.

[2]) Lessing verweist auch auf die Liebesmähler und die den Alten anstößige Vermischung der Gäste von allerlei Stand und Geschlecht; so deutet er das promiscuus des Pliniusbriefes: ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium.

nicht weiß, daß die gemeinsame Ausübung der Religion zum Wesen der christlichen Religion gehört. Es ist in dieser Beziehung charakteristisch, daß wir bei Semler ganz ähnlichen, fast naiv klingenden Gedanken begegnen. Auch er kann „keine gültige Entschuldigung aufbringen, warum diese Christen nicht in allen Städten dem Befehl oder Verbot ihrer Obrigkeit Gehorsam geleistet und sich dennoch heimlich des Nachts versammelt haben, da sie ja sich viel schicklicher öffentlich versammeln und die Gegenwart einer obrigkeitlichen Person sich ausbitten konnten" (Lebensbeschr. II 159).

Aber ist dies auch übertrieben, so war es doch ein Schritt weg von der gegen den römischen Staat parteiischen Meinung, die in den Christen immer nur die verfolgte Unschuld sah. Lessing weiß, daß die Kaiser sogar vielfach ihr möglichstes taten, die Verfolgungen einzuschränken durch Verbote gegen die Angeber, daß sie auch Christus öffentlich verehren ließen, wie Tertullian von Tiberius, Lampridius von Severus erzählt. Semler hält es (I 17) für „gar nicht unglaublich, daß die ersten Christen von der römischen Obrigkeit wirklich geschützt worden sind", daß im 2. Jahrhundert „wirklich die Kaiser nach und nach beinahe die öffentliche Religionsübung so gut freigegeben und fast einerlei öffentliche Rechte dieser neuen Religionsgesellschaft erteilt haben, als die verschiedenen heidnischen Religionsarten bisher hatten" (I 28); darin geht Semler freilich zu weit. — Am deutlichsten erhellen die Wirkungen der sogenannten Verfolgungen aus den drei übrigen Thesen Lessings: „die Verfolgungen waren fast nie allgemein. Überhaupt kamen sie auch zu spät"; sie „waren fast nie durch förmliche Gesetze befohlen"; sie „konnten sich auf zwei ansehnliche Klassen von Leuten fast gar nicht erstrecken, auf die römischen Bürger, auf die Sklaven". Das waren also nicht so schwere Hindernisse der Ausbreitung, wie man meist meint, ebensowenig die „elenden" Verteidigungen und Entschuldigungen der heidnischen Religion durch die damalige „unbegreifliche, abgeschmackte Philosophie" (a. a. O. S. 238).

Lessing erinnert zum Schluß, gegen etwaige orthodoxe Angreifer, daß wider die Religion selbst nichts Nachteiliges daraus folgen könne, wenn er den natürlichen Lauf der Dinge so betone. Nur eins folgte doch daraus, daß nämlich dieser althergebrachte Beweis aus der Fortpflanzung der christlichen Religion ein

ſehr ſchwacher Beweis war. Schon faſt 10 Jahre früher ſprach Leſſing in ſeinen „Gedanken über die Herrnhuter“ 1750 hierher gehörige Sätze aus (S. 203 f.), den allgemeinen: „Die Siege geben dem Kriege den Ausſchlag, ſie ſind aber ſehr zweideutige Beweiſe der gerechten Sache, oder vielmehr, ſie ſind gar keine“, und den noch ſchärferen, auf unſere Frage paſſenden: „Ein Sieg, den man über Feinde davonträgt, welche ſich nicht verteidigen können oder nicht wollen, . . . wie iſt ſo ein Sieg zu nennen?“ Auch Semler betont hierbei wiederholt, daß dieſe ganzen Märtyrergeſchichten, „deren elender Inhalt ohnehin für unſere chriſtliche Denkungsart ſehr unerheblich heißen muß“, nichts für die Güte der chriſtlichen Religion beweiſen können. Vielmehr ſprechen die erſt ſpät einſetzenden Verfolgungen bei dem, der den geſchichtlichen Gang wahrheitsgemäß verfolgt und nicht jede Beſtrafung Einzelner gleich Verfolgung nennt, gegen das Chriſtentum, das durch ſeine „Ausartungen“ „eine öffentliche vorſetzliche Abſicht einer Revolution“ vermuten ließ: „es müſſen teils fanatiſche Grundſätze, teils politiſche weltliche Abſichten jetzt daran ſchuld geweſen ſein, daß von dieſer Zeit an dieſe ausartende Religion für eine Feindin des bürgerlichen Staates und Wohlſeins gehalten werden konnte“ (I 55 f.). So ſchreibt er von den Vorgängen in Nikomedien und den diokletianiſchen Maßregeln.

Es mag dies genügen, um die Stimmung zu zeigen, in der Semler die alte Kirche und ihre Erlebniſſe betrachtet hat. Er ſieht vieles ſehr ſchwarz; es iſt eben auch hier wie auf dem Gebiete der Dogmengeſchichte die Gegenwirkung gegen die alte Anſchauung, die nichts als Glanz ſah. Sie überwunden zu haben, bleibt trotz aller Übertreibungen Semlers Verdienſt.

D. Vom 4. Jahrhundert ab wird es noch dunkler. Semler fragt ſich hinſichtlich der Anerkennung des Chriſtentums als Reichsreligion, „ob dieſe großen öffentlichen Freiheiten und Vorzüge in der Tat der wahren chriſtlichen Religion, welche wirklich edle und vollkommene Menſchen macht, vorzüglich beförderlich geweſen“. Freilich wendet er ſich dann, unter Berufung z. B. auf Cyprians de lapsis, gegen die übertriebene Theſe, als ob dieſe Verbindung von Staat und Kirche erſt eine Quelle von lauter Schaden geweſen ſei, und hebt hervor, daß andererſeits „ſehr viel Gutes doch von nun an mehr befördert und des rohen dummen Heidentums

immer weniger worden" ist (I 58). Gleich ihm führte auch Lessing zum Teil zu äußerlich alles, was ihm als Abfall erschien, auf das Aufhören der Verfolgungen zurück. In den Gedanken über die Herrnhuter nennt er unter diesen nun hereinbrechenden Schäden vor allem die Orthodoxie neben der sittlichen Laxheit: „Sobald die Kirche Frieden bekam, sobald fiel sie darauf, ihre Religion auszuschmücken, ihre Lehrsätze in eine gewisse Ordnung zu bringen.... Rom ward auf einmal zu einem verabscheuungswürdigen Tyrannen der Gewissen" (a. a. O. S. 207 f.). Genau derselben Betrachtung der sich bildenden Orthodoxie begegneten wir bei Semler. Hat die staatliche Toleranz schon geschadet, so entsteht die größere Entartung durch die Konzilien und die ihnen zugrunde liegenden „Zänkereien", die „Torheiten mit Reliquien", „die trägen und törichten Beschäftigungen der Einsiedler" (I 81. 65). „Solche unwürdige Sachen mußten für denkende und tugendhafte Leute ein rechtmäßiges Hindernis sein, diese unartige und sehr verdorbene Religion für besser zu halten" als die heidnische (I 91).

Im 5. Jahrhundert setzt sich dieser für jene Zeit durch Salvians de gubernatione dei gut beschriebene Entartungsprozeß fort, indem besonders die sogenannte Religion zweiter Ordnung immer mehr die oberste Stelle in der Kirche einnimmt. Die dogmatischen und polemischen Schriften der Zeit sind „unbrauchbar". Die Kultur sinkt, der Staat wird krank und kränker; „die herrschsüchtigen Grundsätze der meisten Bischöfe haben die gute Regierungsart zerrüttet, und durch die arianischen politischen Zänkereien ist das Reich in eine innerliche Trennung zu seinem unwiederbringlichen Nachteil gebracht worden" (I 93).

Es sind alles Zeichen des nahenden dunklen Mittelalters, dessen Geschichte meist eine Geschichte des Verfalls der Lehre und des Wachstums des Aberglaubens ist (I 192). Besonders das Mönchtum ist Semler ein unwürdiger Gegenstand der Geschichtsschreibung. Er versteht es aus den kirchlichen und weltlichen Verhältnissen heraus, daß viele „eine stille Lebensart" ergriffen. Aber er hätte sie doch alle ins Tollhaus schicken mögen; denn sie krankten an „physikalischer Zerrüttung der Nerven und der Säfte, woran ihre Lebensart fast natürlich Schuld war". Seinen ganzen Grimm schüttet er aus über diese „Abenteurer, die gar in engen Höhlen

wissentlich, aus Heiligkeit, krumm wuchsen, sich beregnen und beschneien ließen, sich auf Säulen anschmiedeten und das Volk gerade so betörten, als wenn es Bären aufführen sieht oder Marktschreier angafft" (Lebensb. II S. 160). So beurteilt er die ältesten Erscheinungen auf dem Gebiete des Mönchtums, und dieses Urteil nimmt er mit in das Mittelalter hinein. Abgesehen von jenen fleißigen, studierenden Mönchen der späteren Zeiten zeichnen sich auch in diesen Jahrhunderten die meisten aus „durch ganz abenteuerliche Unternehmungen, durch schändliche Sitten, durch vorsetzliche fanatische Wildheiten, zum Beweis, daß die christliche Religion aufs greulichste ausarten kann, wenn freie und gründliche Erkenntnisse nicht immer ihren Inhalt und Zusammenhang ausmachen" (I 106). Mönche sind „öffentliche Buben", die „alle erdenkliche Liederlichkeiten und Frechheiten ausübten" (II 78). Nimmt man dazu „jene mehr als heidnische Dummheiten von allerlei Reliquien", die wohl „bloß zur Lästerung und Spötterei" erfundenen, abergläubischen Bannsprüche und Exorcismen (II 76), all die „abscheulichen Dummheiten, welche häufig aus vorsetzlicher Bosheit und Eigennutz unterhalten wurden" (II 77), so sieht man den Schatten, an dem das Mittelalter auch nach Semler so überreich ist.

Freilich leugnet Semler nun auch das Licht nicht, wenigstens im 15. und 16. Jahrhundert und auf seiten der Ketzer. Er hat diese Zeiten mit viel Fleiß studiert und scheint tiefer eingedrungen zu sein und unparteiischer zu urteilen als in den anderen Zeiten, wo es ihn ärgerte, daß man meist die Schattenseiten so ganz absichtlich verschwieg, während man sie in diesen Jahrhunderten vor der Reformation fast ebenso ausschließlich betonte. Da kommt wieder Semler als Korrektor. Die Zeit enthielt ihm „einen merklichen Anfang zur Reformation" (II, Vorrede S. 11). Semlers Darstellung ist nicht allein durch das von ihm zuerst so reichlich dargebotene Quellenmaterial interessant, sondern auch dadurch, daß es fast die einzige Gelegenheit ist, wo Semler das Spätere kommen und wachsen sieht und eine Entwicklung zeichnet, wenn auch mit sehr leichten Strichen.

Sein Haupturteil über den Zusammenhang jener Zeit mit der Reformation Luthers, die er gelegentlich auch mal „Revolution" nennen konnte (Lebensb. II 178), gibt schon die Vorrede (Bd. II

S. 12 f.): „Es ist zwar im 15. Jahrhundert keine eigentliche äußerliche Aufhebung des sonstigen römischen Kirchenregiments in ganzen Provinzen und Ländern vor sich gegangen; allein ich rechne auch dies nicht zur einzigen Hauptsache der Reformation. Man kann sehr leicht sich davon überzeugen, daß eine große Anzahl denkender Christen ganz anders von der äußerlichen Religion geurteilt und die innerliche Religion unterschieden hat, welche also auch nicht es eigentlich nötig hatten, sich der äußerlichen Gesellschaft zu entziehen, an deren groben Mängeln sie übrigens doch keinen Teil nahmen; ... daß man in dieser Untersuchung und Beurteilung nach und nach, zumal bei vorteilhaften äußerlichen Umständen, weiter gehen konnte, ist eben keine große Sache."

Semler glaubt Luther auf seiner Seite zu haben, der doch selber sagt, man könnte glauben, er habe alles von Joh. Wessel, wenn er ihn vorher gelesen hätte; der auch der „deutschen Theologie" dankt für die Anregung zur freiern bessern Erkenntnis. Luther kannte auch Huß; eine Reihe von Schriften Hussens waren mit einer Zuschrift an Luther von Otho Brunnfels aus Hussens Bibliothek herausgegeben; Luther selber veröffentlichte 4 Briefe Hussens, deren Echtheit dann Joh. Cochläus in der wahrhaftigen Historie von M. Joh. Huß (1547, Lpzg.) anfocht. Semler nennt es so „ganz ausgemacht", „daß kein einiger Artikel im 16. Jahrhundert von den Protestanten wider das unwürdige Papsttum behauptet worden, der nicht schon in diesem 15. Jahrhundert wäre ebenso von vernünftigen unparteiischen Christen eingesehen worden" (II 78). Es offenbart sich hier eine ähnlich falsche Anschauung, wie wenn man sagt, daß alles, was Jesus gelehrt habe, sich schon hier und da im Judentum vor ihm finde; es wird nur nach der Summe der Lehrwahrheiten gemessen, was den Sinn für die Unterschiede verdunkelt und das Neue, Originale der eigentlichen Katastrophe verkennen läßt.

Semler behandelt in diesem Zusammenhang alle ketzerischen Erscheinungen, Wiclef, Huß, Savonarola, Joh. Wessel[1]) und die „deutsche Theologie", Joh. Gerson, die Waldenser und eine

[1]) Von ihm betont er S. 109 besonders den reformatorischen Grundsatz: fide justificamur tamquam argumento, non tamquam causa.

ganze Reihe anderer erbaulicher Schriftsteller des Jahrhunderts, „welche von dem Geiste der Prüfung zeugen, wenngleich nicht alle ganz öffentlich sich wider diese schändliche Kirche auflehnen“ (II 153). Es sind dies, abgesehen von der katholischen Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts im dritten Bande, die ausführlichsten Abschnitte seines Werkes. Er schreibt auch mehr darlegend als kritisierend und aufwühlend, während er bei der eigentlichen Reformationsgeschichte teilweise wieder mehr in diesen Fehler verfällt.

Was Goethe hier das Erhebendste nennt, das verkennt Semler zum Teil. Während Lessing (vgl. oben S. 76) als ein den Heros fast vergötternder Verehrer Luthers diesen unbedingt zu den „größten Männern“ zählt, „die jemals die Welt gesehen hat“, „man mag ihn auf einer Seite betrachten, auf welcher man will“ (Briefe 1—8 in „Schriften“ Bd. II, 1753), unterschätzt Semler Luthers Person und ihre Bedeutung für die Reformation, da viele damaligen „lutherischen Ketzer“ auch ohne Luther aus andern deutschen Schriften oder eigner Erfahrung zu eben derselben Erkenntnis gekommen sind (II 345). Dazu betont er sehr stark die Mitwirkung der Regenten, die „ihren Untertanen ein weniger geplagtes Leben und sich selbst mehrern Gebrauch ihrer landesherrlichen Rechte gönnen mußten“. Andererseits warnt er freilich vor dem Fehler, „alles bloß auf Rechnung politischer Anschläge und Absichten aufgehen zu lassen, woran wenigstens soviele ehrliche Leute keinen Teil haben konnten, welche nun wirklich eigenen Einsichten über christliche Wahrheiten zu folgen anfangen“ (II 347 f.).

Semler weist diese vor allem die äußerlichen Motive abwägende Darstellung zurück und wendet sich gegen die katholische Geschichtsschreibung. Hatte diese doch noch in Bossuets histoire des variations des églises protestantes als erste Ursache der Reformation Luthers die zwischen den Augustinern und Dominikanern bestehende Mißgunst betreffs der Ablaßkommission bezeichnet, um dadurch dem Werk einen Makel anzuheften. Semler weist diese parteiische Darstellung gelegentlich ab und wirft ihr Armut an eigenen wahren Kenntnissen vor; die wahre Wertung des Werkes Luthers hätte das eine zu betonen, daß er, darin über alle hinausgehend und durch keine Mißgunst wegen Ablaß u. a. gereizt, „außer der Freiheit von bischöflichen Plackereien, jedem Christen die Frei-

heit zugestund, über die christliche Begriffe und Wahrheiten selbst zu denken und seinem Gewissen zu folgen." Und allen Verleumdungen Luthers, wodurch die „alte Partei" ihn und seine Sache herunter-setzen wollte, stellt er das bezeichnende Urteil entgegen: „Recht gut! Luther hat also wenig getan; es ist aber sehr viel ge-schehen" (Lebensb. II 182 ff.).

Interessant ist es, wie nahe Semler in dieser Abwehr mit Lessing zusammentrifft, der sich auch wiederholt bemüht, den Streit von der Person Luthers abzuwenden und zu zeigen, daß die Sache, die er vertritt, nicht unbedingt mit ihm identisch sei. Hier konnte er Luthers Schwächen durchaus eingestehen, ohne für die Re-formation und ihre Reinheit fürchten zu müssen. In den 1753 herausgegebenen „Briefen" kommt er zum erstenmal auf diese Fragen. Dem Verehrer Luthers, der „in der Tat der Gefahr sonst nahe war, ihn zu vergöttern", ist es hier geradezu lieb, im Streit gegen Lemnius einige Fehler an ihm zu entdecken, die er als nüchterner Wahrheitsforscher nicht verkleinert: „Gott, was für eine schreckliche Lektion für unsern Stolz! Wie tief erniedriget Zorn und Rache auch den redlichsten, heiligsten Mann". Aber auch Fehler dienen zum Besten, wie Gott nach Lessing auch bei den Irrtümern seine Hand im Spiele hat: „War ein minder heftiges Gemüte ge-schickt, dasjenige auszuführen, was Luther ausführte? Gewiß, nein! lassen Sie uns also jene weise Vorsicht bewundern, welche auch die Fehler ihrer Werkzeuge zu brauchen weiß". Das ist nicht laxe Apologie, sondern die Vorbedingung für eine gerecht darstellende Geschichtsschreibung. Lessing sagt ein Jahr darauf, 1754, in der „Rettung des Cochläus", der zuerst das Werk Luthers aus dem Neid des Augustiners gegen die Dominikaner abgeleitet haben sollte, geradezu: „Genug, daß durch die Reformation unendlich viel Gutes ist gestiftet worden. . . . Was gehen uns allenfalls die Werk-zeuge an, die Gott dazu gebraucht hat? Er wählt überhaupt fast immer nicht die untadelhaftesten, sondern die bequemsten. Mag doch die Reformation den Neid zur Quelle haben; wollte nur Gott, daß jeder Neid ebenso glückliche Folgen hätte!" (Hempel XIV, S. 83). Gewiß war Lessing, zumal bei Luther, weit entfernt, Gegner der Heldenverehrung zu sein. Und doch fordert er für die geschichtliche Betrachtung den Rückgang auf die „erste Ursache": „Ich weiß wohl,

daß es auch eine Art von Dankbarkeit gegen die Werkzeuge, wodurch unser Glück ist befördert worden, gibt; allein ich weiß auch, daß diese Dankbarkeit, wenn man sie übertreibt, zu einer Idololatrie wird. Man bleibt mit seiner Erkenntlichkeit an der nächsten Ursach kleben und geht wenig oder gar nicht auf die erste zurück, die allein die wahre ist" (S. 83). Er ist auch hier Geschichtsphilosoph.

Faktisch war Lessing ein eifriger Verehrer Luthers als des Helden der Reformation und wertete seine Person höher, als Semler es tat. Sympathisch war Luthers Person gleichwohl auch diesem. Er rühmt seine „muntere Denkungsart" und seine „aufrichtige damalige Frömmigkeit" bei den ersten wissenschaftlichen Arbeiten, seine „Herzhaftigkeit und Klugheit" in Worms. Aber ebenso weist er darauf hin, daß Luther selbst seinem Werke durch seinen unpolitischen Charakter geschadet hat, „da er sowohl immer mehr eine große Heftigkeit und Unmäßigkeit im Schreiben und anstößigen Bildern gebrauchte, . . . als auch vom Papst und Bischöfen so freie Urteile fällete, die weiter nicht so allgemein werden konnten" (II 358 f. vgl. 441 f.). Diesen freien Urteilen widersprach dann sein eigenes Eifern für eine feste äußere Lehrart, die Semler tadelt, weil dadurch „die geistliche oder wahrhafte christliche Einigkeit allen andern äußerlichen Religionspartieen abgesagt" wird (II 344). Semler sieht Luthers Benehmen auf dem Marburger Kolloquium „als ein Anfall menschlicher oder gelehrter Schwachheit" an, statt es wie die meisten als großen Eifer zu preisen (II 380), obwohl er ihn zum Teil entschuldigt und eine Ursache seines Verhaltens in der „listigen" Veranstaltung der Papisten sieht, die die Zwinglianer überall ausdrücklich von den Verhandlungen ausschlossen und so Luther gewissermaßen zwangen, zur Rettung seines Werkes jene zu verdammen (II 392).

Semler wünscht allen Luthers „Freimütigkeit", die sich in seinen Schriften spiegelt, obwohl nicht mehr alle für uns nützlich zu lesen sind (II 179). Dem gegenüber ist es charakteristisch, daß er von Melanchthons Schriften sagt, sie seien alle noch nützlich. Er liebt diesen überhaupt wohl mehr als Luther, obgleich seine „Bedächtigkeit" zuweilen zu groß war (II 389). Aber er war „ein Mann, dessen Gaben, wie mehrere urteilen, selbst Luther übertroffen, wie Paulus Petrum; der uns allen ein Muster bleiben wird eines reinen Lebens

und gehöriger Lehrgeschicklichkeit, wie wir alle würdigen Lehrer warnen müssen vor jenem Schwarm sogenannter orthodoxer Lehrer, die alle ohne Geist und meist ohne Gelehrsamkeit und sichere Geschicklichkeit auf Luthers Erbschaft Anspruch machen" (II 518). Besonders gefällt Semler seine „Vorsicht" hinsichtlich der Lehrformulierungen, etwa seiner umstrittenen Abendmahlslehre; „seiner Ehre ist dies vorteilhafter als eine harte unveränderliche Entscheidung: Christum bekennen bestehet im ganzen Verhalten, nicht in der Wahl einzelner Ausdrücke über die verfänglichen Fragen vom Abendmahl" (II 518); denn „Beständigkeit" in diesen Lehrfragen ist oft „steife Untätigkeit", so daß aus Melanchthons „Unbeständigkeit" nur sein Fleiß erhellt (II 448). Melanchthon steht bei Semler als „Philosoph" Luther, dem „Theologen", gegenüber; wahrt dieser in vielem den traditionellen Lehrbegriff und eifert gegen den Heiden „Narristoteles" und die „Frau Hulda" oder Vernunft, so wendet sich Melanchthon mehr der auf Vernunft und freiem Denken beruhenden Wissenschaft zu, statt diese mit Augustin zu verketzern (Lebensbeschr. II 16 f.).

Auch hier ist es neben der natürlichen Sympathie ein polemisches Interesse, das Semler bestimmte, sich Melanchthons[1]) so warm anzunehmen. Es war seit Flacius im orthodoxen Luthertum Sitte geworden, ihn halb oder ganz zu verketzern, und besonders Wigand, Heßhusius, Kirchner hatten ungerecht gegen ihn geschrieben. Conrad Schlüsselburg hatte im 13. Bande seiner catalogi haereticorum, in quo incredulorum Adiaphoristarum et fugitivorum Interimistarum errores, apostasiae, collusiones cum Antichristo romano et argumenta etc., die Streitschriften gegen ihn drucken lassen und auch Briefe von ihm veröffentlicht (S. 616 ff.), ex quibus evidenter patet Philippum cum reliquis Adiaphoristis Witteb. et Lipsiensibus in gratiam Antichristi romani librum Interim accepisse. Es war der Geist des Luthertums, der sich nach Melanchthons Tod ungestört breit machte. Denn danach „fehlte es an einem gleichwichtigen Nachfolger; desto mehr suchten andere sich geltend zu machen" (II 519). Semler haßte diese

[1]) Von ihm hat er wohl auch seine praktische Wertung der „Wohlthaten" Christi u. A. an Stelle der dogmatischen Wesensaussagen. Vgl. unten.

Orthodoxie. Wie er in der katholischen Kirchengeschichte nach der Reformation zu sehen glaubte, daß sich, durch den Geist Luthers veranlaßt, bessere Urteile und freiere Lehrsätze auch da ausbreiteten und jene entsetzlichen Grundsätze von Hexen und Zauberern und Teufelsbesitzungen schwanden (III, Vorrede S. 13 f.), so bedeutete ihm andererseits die lutherische Orthodoxie einen Abfall vom freien Geist und ein Hindernis der Ausbreitung der Reformation. Diese wurde schon zu Lebzeiten Luthers durch die vielen theologischen Zänkereien nicht weniger gehindert, als durch die politischen Unruhen, die man ihr zur Last legte (vgl. II 359. 361. 363 f. 485. 626), und durch die „überheidnischen" Religionskriege, „die, um die alten Pfaffereien und Schwelgereien mit der sogenannten kirchlichen Hierarchie zu behaupten und die Dummheit des Pöbels feierlich zu erhalten, geführt worden sind" (II 340, vgl. 346). Daß die Reformation nicht bis zu Ende durchgeführt und mehr Gutes geschehen ist, daß selbst in der neuen Einrichtung der Kirchen viele Mängel aus der alten Kirchenordnung beibehalten worden sind, daran war nach Semler „nicht sowohl ausdrücklicher Vorsatz oder Wille Lutheri oder der Fürsten und Herren schuld, als der Zusammenhang mit dem teutschen Reiche und eine damalige Politik, nebst dem sonst richtigen Grundsatze, daß man zunächst nur die Hauptabsicht erreichen müsse; alles andere würde nach und nach von verständigen Christen selbst gebessert werden" (Lebensb. II 188 f.). Die Reformation Luthers ist also nur der Anfang der Reformation. Es ist die bekannte These, gegen die auch der alte Lessing der Ehre Luthers wegen protestieren zu müssen glaubte.

Doch im Zeitalter der Orthodoxie und ihrer Konkordienformel wurde diese Freiheit, für die Luther selber viel Platz gelassen hatte, arg geknechtet: „sie bleibet ein Andenken des Eifers mancher Landesherren, welche durch manche mittelmäßige Gelehrte, deren Denkungsart auch nicht die reinste war, sich soweit treiben ließen, eine Übereinstimmung in allen damals aufgebrachten theologischen Meinungen für eine große Wohltat und Glückseligkeit der sogenannten Kirche anzusehen, und was der leichten Überzeugung hievon fehlete, durch äußerliche Befehle und obrigkeitliche Macht zu ersetzen" (II 615). Dieser Eifer für die Einförmigkeit der äußerlichen Kirchengesellschaft, der sich hier offenbart, macht Semler diese Zeit so verhaßt.

Hier bricht seine Geschichte der Reformationskirchen ab. Vom 17. Jahrhundert hat er nur den über die katholische Kirche handelnden Band (1775) noch veröffentlichen können. Der zweite Teil sollte die Geschichte der reformierten Kirchen behandeln, deren Geschichte Semler wegen ihres größeren Reichtums den Vorzug vor der Geschichte der lutherischen Kirchen gibt (III, Vorrede S. 29). Diese sollte dann erst folgen. Aber zu beiden kam er nicht mehr. Mit der späteren Zeit beschäftigte er sich hernach noch in seiner „Lebensbeschreibung, von ihm selbst abgefaßt" (1781—82), wo er freilich noch weniger als Historiker aufzufassen ist; er ist in der Darstellung seiner selbst durchlebten Zeit nur Biograph, der stets einseitig und subjektiv sieht und darstellt. Gelegentlich kommt er da auch auf geschichtlich abgeschlossene Bewegungen der Vergangenheit. Beim Rückblick auf die Geschichte der Philosophie, d. h. der Wissenschaft in der Kirche (II 12 ff.) schildert er nochmals die Zeit der Orthodoxie, unter Flacius' Führung, der die für die „beste Lehrart" hielt, „welche aus Luthers Schriften und Redensarten am kenntlichsten bestätigt werden konnte, also die auch eben so hart und unbiegsam wider Zwinglianer, auch neue Calvinisten, und unaufhörlich wider das Papsttum losging, auch andere freie Urteile durchaus nicht duldete", sondern behauptete, „die ganze Reformation sei durch Luthern nun vollendet" (II 17). Dem gegenüber tritt Semler ein für den konfessionellen Indifferentismus, der auf die Einheit des praktischen Ziels, nicht auf die Verschiedenheit der Sprache sieht, und vor allem für die Freiheit der Kirche, in der die freie Wissenschaft neben der „Theologie" und Tradition stehen müsse „zu beiderseitiger Verwahrung und Einschränkung". Das führt er aus auf Grund von Jakob Martinis „Vernunftspiegel" 1618, den er zuerst bei der Frage nach der „Beschaffenheit und Lage der Philosophie gegen die nun eben entstehende lutherische Theologie" (II 24 ff.) bespricht. Hier führt seine Kirchengeschichtsschreibung auf prinzipielle und allgemeine theologische resp. praktisch religiöse Gedanken, die einer besonderen Darstellung bedürfen. Ihre Beweise aber hat er der praktisch angeschauten Geschichte der Kirche und der christlichen Religion entnommen. —

Dies möge zur Illustrierung der Kirchengeschichtsschreibung Semlers und der diesbezüglichen Arbeiten Lessings genügen. Auch

da zeigt es ſich, daß Semler einerſeits ein Glied, wenn auch das letzte, des Pietismus bildet und auf der andern Seite ſchon begonnen hat, ſelbſt über die Übergangstheologen nach Art eines Matthias Pfaff und Mosheim hinauszugehen zu einem kritiſcheren und unparteiiſcheren Standpunkt. Freilich war er parteiiſcher als Leſſing; er war zu ſehr Kind ſeiner Zeit und der tiefer ſchauenden konſervativeren Geſchichtsphiloſophie Leſſings zu abgeneigt, als daß er ſich nicht über die anders gearteten, früheren Zeiten hätte entrüſten ſollen. Aber wer ohne Voreingenommenheit Semlers Urteilen folgt, wird doch nicht Tholuck recht geben können, der die vorhandenen Mängel ſeinem wenig tiefen chriſtlichen Geiſt und dem Mangel an tieferem Glaubensleben zuſchreibt[1]). Semler war durchaus nicht ſo „unbekannt mit einem höhern Maßſtab für religiöſe Perſönlichkeiten als dem einer beſchränkten Hausmoral!“ Tholuck gegenüber tritt auch Uhlhorn[2]) für ihn und ſeine praktiſch religiöſen Maßſtäbe ein, die allerdings mehr zur Kritik als zur Nachempfindung führten. Letzteres vermochte Semler nur ſchwer. Ihm diente gerade die Geſchichtsbetrachtung zur Befreiung von Ballaſt. Davon war bisher zu wenig geſprochen, während er von Pietät und vom Wert aller kirchlichen Tradition genug hatte hören müſſen. Ihn aber erfüllt die Geſchichte nicht in erſter Linie mit Pietät, ſondern iſt ihm „heilige Quelle der Freiheit unſerer moraliſchen Urteile“; das iſt die „moraliſche Souveränität der Hiſtorie“.

[1]) Real-Enzykl. 2. Aufl. Bd. XIV, S. 117.

[2]) Die älteſte Kirchengeſchichte in ihren neueren Darſtellungen, in Jahrb. f. deutſche Theol. II 1857, S. 620 ff.

VI. Lessings und Semlers allgemeine religiöse und theologische Prinzipien.

Wir dürfen Semler nicht an Größen messen, die durch besonderes religiöses Genie ausgezeichnet waren oder doch in Zeiten lebten, die anders als die Epoche des Rationalismus religiöse Zeiten waren. Zu diesen Genien gehört Semler nicht, und in solcher Zeit lebte er nicht. Deshalb ist es falsch, die Zeit zu vergessen, die nun einmal Harmonie, Tiefe des Gemüts, Zartheit der Empfindungen kaum irgendwo zeigt, um dann Semler, das Kind der Zeit, schlechthin der „Trivialität" zu bezichtigen, ihm „Spießbürgerlichkeit", Oberflächlichkeit, „philiströse" Beschaffenheit des Geistes vorzuwerfen. Kaum teilweise ist es wahr, wenn derselbe Tholuck[1]) von Semler sagt: „Es ist eine Seele ohne Kraft der Phantasie, ohne Tiefe des Gemüts, ohne Schwung der Ideen, ganz in den niederen Regionen des Lebens sich bewegend" (a. a. O. S. 43).

Wahrer ist es und für jeden, der Semlers Schriften studiert, spürbar, daß keinem so, wie diesem Theologen, das Talent zur Verknüpfung und Einheit, überhaupt zur Darstellung und Veranschaulichung abgegangen ist, so daß seine vielen glücklichen Entdeckungen und Anregungen auf allen theologischen Gebieten wie ein ungeordnetes Chaos ausschauen. Der Eindruck wird nur zu Semlers Ungunsten verstärkt, wenn man ihn neben einem Lessing, diesem geborenen Stilisten, nennen muß, der auch in seinen theologischen Schriften einen Stil voller Kunst, Kraft und Anschaulichkeit schreibt und seine Anschauungen zu einem harmonischen Ganzen ausgestaltet

[1]) Verm. Schriften, 1839, II. Teil: „Abriß einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland stattgefunden", S. 39—83: Semler.

hat, während bei Semler schon die allgemeinen religiösen und theologischen Prinzipien bei weitem nicht so einheitlich und durchdacht erscheinen.

Semler war Historiker, nicht Systematiker. Hat er auch als Historiker mit praktischen Zielen geforscht, aus der Geschichte bestimmte Anregungen entnommen und sie andererseits mit eignen Prinzipien durchleuchtet, so war er doch kein Theologe, dem es auf ein gut durchdachtes und fein gegliedertes System ankam. Er lebt vielmehr mit seiner ganzen Zeit von den Fragmenten der Väter. Dennoch hat er von Anfang an bestimmte Ziele auf allen theologischen Gebieten verfolgt und war sich in der Hinsicht über die Gestaltung seiner Theologie durchaus klar.[1])

Als er sein Lehramt in Halle antrat, beschäftigte er sich mit der Geschichte der einzelnen theologischen Disziplinen, wie er im zweiten Teil seiner Lebensbeschreibung eingehend berichtet. Er fand in Halle neben der pietistischen die „neue scientifische Theologie" Baumgartens, der er aber auch nicht zustimmte. „Ich vermißte stets die vorige große historische Reihe der vorausgegangenen Theorien und Systeme, die in der öffentlichen Welt doch auch das rechtmäßige und brauchbare Eigentum ihrer Jahrhunderte gewesen waren und keineswegs mit diesem neuen System gleich harmonierten" (I 181). Der Sinn für den Wert des historischen Zusammenhangs und der historischen Überlieferungskette läßt ihn nach Neuem suchen und zur Gewinnung des Neuen die Geschichte durchforschen. Teils weil dieses Fach noch ganz frei und selbst von Baumgarten nicht genauer bearbeitet worden war, teils aus persönlichen Gründen studierte er nun die Geschichte der theologischen Wissenschaft, um sein „Ideal" von Theologie an der Geschichte zu kontrollieren, dort die bisherigen Mängel und neue Aufgaben kennen zu lernen, und andererseits an den Größen der Geschichte seine eigene Fähigkeit oder Unfähigkeit zu messen: „diese zu große Sphäre, auf die ich schon hinsahe, . . . hat mir das Bewußtsein meines großen Abstandes täglich vorgehalten; daher ich äußerlich fast immer eine sehr große Stille oder mißtrauische Furchtsamkeit

[1]) Dazu H. Schmid, Die Theologie Semlers, 1858, S. 42—175. W. Schrader, a. a. O. I, S. 294 ff.

an mir sehen ließ" (II 120, vgl. 2 f.). — Ging er doch noch am Ende der Studienzeit mit dem Gedanken um, die Theologie aufzugeben und nur Konrektor in Salfeld zu werden (I 99 f. 107). — Bei dieser Arbeit der Übersicht über das Vorhandene hat er sich Ziele und Aufgaben, Grundsätze und Fragen für die Zukunft gebildet. Nicht als systematischer Denker, sondern als religiöser Praktiker und historischer Eklektiker forscht er auf dem Gebiete der Philosophie (II 12—119), wie auf dem der Theologie, der biblischen Wissenschaft (121—153), der Kirchengeschichte (154—178) mit Einschluß der Reformationsgeschichte (178—193), schließlich auch der Symbolik (194—220), der Dogmatik und Dogmengeschichte (220—370).

Dieser 2. Teil seiner Biographie wird so zu einer Enzyklopädie der Theologie überhaupt und besonders zu einem Führer durch Semlers Theologie und seine sonst recht zerstreut liegenden theologischen Auslassungen. Und weiter ist er eine Rechtfertigung für Semlers Heterodoxie, die da zeigt, daß er im Unterschied zu vielen seiner Zeitgenossen das Überkommene mit ernstem Willen und wissenschaftlicher Gründlichkeit prüfte, ehe er es verwarf, während die Vielen als einzige Rechtfertigung ihrer eigenen Heterodoxie nur die anführen können, daß eben ihre Zeit heterodox sei und sie selber also nicht in Orthodoxie geboren seien. Nicht so Semler, dem die Fragen nach Theologie und Religion, nach Glaube und Dogma, nach den eigentlichen Zielen des Christentums, dem Verhältnis der Orthodoxie zum Christentum und ihrer Stellung in der Geschichte der Kirche wirklich Mühe gemacht haben. Semler gehörte wie Lessing zu den Suchenden, die nicht schnell Antwort finden, freilich nachdem sie sie erkannt haben, auch darauf aus sind, ihr Boden und Anerkennung zu schaffen.

Die Einflüsse, unter denen Semler bei dieser Arbeit des Niederreißens und des Neubaues stand, sind oben erörtert worden. Aber in den Hauptpunkten waren sie Parallelerscheinungen zu Semlers meist autochthonen Ansichten. Seine Grundüberzeugungen gewann er, wie Lessing, mehr auf eigenem Wege und durch „individuelles Studieren" (I 182), als daß er sie übernommen hätte. Er war auch als Kritiker mehr bestimmt durch eigene Geschichte und praktische Erfahrung, als durch fremde nur angenommene Resultate, so sehr er sich freute, bei Autoritäten wie einem Baumgarten gelegent-

lich dasselbe zu finden. Betreffs seiner grundlegenden Unterscheidung der gelehrten Theologie und der christlichen Religion entdeckte er dies bei einem Gespräch in Baumgartens Haus, an dem auch Voltaire und Wolff teilnahmen (I 108).

Semler kannte selber seine Kräfte zu gut, als daß er sich an Systematik und Philosophie herangewagt hätte, da er nach eigenem Bekenntnis (II 10) „in jenem sonst sehr großen Felde des Demonstrierens, das damalen unter gute Köpfe gleichsam schon ausgemessen und verteilet war, wohl eben nicht viel gelehrtes Eigentum, — und darum war es mir doch nach und nach zu tun, — vormalen konnte". Zu seinen Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte, der Exegese, der Kritik glaubte er die Philosophie entbehren zu können, wie er selber sehr scharf gegen Michaelis (Freie Unters. III 516 f.) und andere ausführt, die ihm Mangel an Philosophie vorwarfen. Nun sind aber auch seine dogmatischen Schriften wie die institutio ad doctrinam liberaliter discendam (1774, Halle), so sehr historischer Natur, daß sie auf den Namen einer Dogmatik kaum Anspruch machen können. Hatte Baumgarten neben der Dogmengeschichte durchaus eine philosophisch durchdachte Dogmatik geboten, so war Semlers Glaubenslehre in notwendiger Fortbildung jener schon bei Baumgarten gegebenen Ansätze im wesentlichen Dogmengeschichte. H. Schmid (a. a. O. S. 175) vergleicht sie mit der christlichen Glaubenslehre von Dav. Friedr. Strauß, weil sie, ebenso wie dieser, die eben mit allen Beweisen dargelegte Kirchenlehre auflöst durch historische Kritik und den Nachweis ihres unbiblischen Charakters. Das oben genannte lateinische Buch wurde von Semler 1777 verdeutscht als „Versuch einer freien theologischen Lehrart zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buches". Es behielt auch hier den alten Charakter, der allen Schriften Semlers eignet. Nur gelegentlich zeigen sich da theologische Prinzipien in systematischer Ordnung; meist bieten sie Geschichte, an der sich seine praktischen Grundsätze bildeten, oder an der er sie kontrollierte, — nicht System, sondern nur Bausteine. Es fragt sich, weshalb dies so ist. Semler schreibt einmal von seinem Lehrer Baumgarten (Vorrede zur Glaubensl. I, S. 6): „Der wohlselige Baumgarten war glücklich genug gewesen, die sogenannte neuere Weltweisheit in ihrem wahren Grunde einzusehen, ihre eigentliche Unschuld und Unschäd-

lichkeit nicht nur zu erkennen, sondern auch ihre Unentbehrlichkeit zu aller gewissen und richtigen Erkenntnis, folglich auch ihre große Nützlichkeit in der eigentlichen theologischen Wissenschaft". Daraus erhellt zur Genüge, daß es bei Semler nicht sachlich, sondern durch seine persönliche Beschränktheit begründet ist, wenn er sich von der systematischen Theologie fern hielt. Er war hierbei von dem radikaleren Flügel, der das Dogma auch in seiner philosophischen Darlegung grundsätzlich verwarf, noch fern. Es ist wichtig, darauf von vornherein zu achten, um ihn nicht einer Partei zuzuzählen, der er trotz tatsächlicher Berührungen doch prinzipiell widersprach.

Was bei Semler fast völlig fehlt, finden wir auch bei Lessing nur in beschränktem Maße. Obwohl er im Vergleich zu Semler unendlich einheitlicher und geordneter im Denken und künstlerischen Gestalten der Gedanken erscheint und ein mehr durchdachtes, fester gegründetes System von Grundsätzen hat, so war doch auch Lessing kein Systematiker, der ein vollendetes System der Nachwelt hinterlassen hätte. Wer das von Lessing als „Philosophen" erwartet, urteilt falsch über ihn. Auch in seine Gedanken mischte sich alle Zeit die Phantasie, die der Augenblick erzeugte. Augenblicksgedanken verwandte er in Apologie und Polemik und warnte, seine Gedanken, die er γυμναστικως gemeint hätte, nicht δογματικως zu nehmen und ein System zu bauen, das er bei seinem nie endenden, stets lernenden und wachsenden subjektiven Wahrheitsstreben für intoleranten Dogmatismus gehalten hätte. Er band sich an kein System. Er wechselte die Gedanken nicht nur in den verschiedenen Epochen seiner Entwicklung; er verwandte verschiedene Gedankenreihen zu einer Zeit nebeneinander, um nur Einseitigkeiten abzuwehren und so zwischen den Extremen die richtige Mitte zu halten und jeden Wahrheitskeim zu betonen. Das unterschied ihn von der intoleranten Zeit. Das läßt auch die Streitfrage nie schwinden, ob er Spinozist gewesen, wie Jacobi auf Grund eines Gespräches mit ihm mindestens für die letzten Tage seines Lebens beweisen zu können glaubte, oder ob er auf das System von Leibnitz geschworen habe, den er selber öfter als Meister anerkannte und verteidigte. Beides ist richtig, und beides ist in gleicher Weise falsch. Und des Rätsels Lösung ist die Äußerung, die Nicolai auf Grund seiner Erfahrungen im Verkehr mit ihm tat: „Lessing konnte das allzu

Dezifive nicht wohl leiden"; er wurde jeder ſtarren Einſeitigkeit gegenüber zum Kritiker und nahm ſich apologetiſch des verkannten Gegenteils an[1]).

So iſt es ſchwer, ſeine Gedanken, die kein Syſtem geben ſollten, zu ſyſtematiſieren. Aber trotz des mangelnden Syſtems ſind ſeine Hauptziele und Grundgedanken klar erkennbar und ſcharf ausgeprägt. Und nicht minder iſt die Methode ſeiner Gedankenbildung deutlich und zu jeder Zeit dieſelbe. Leſſing iſt in der Arbeitsmethode zunächſt Empiriker wie Semler. Schon bei rein philoſophiſchen Darſtellungen und Begriffen war es, im Gegenſatz zum Spinoziſtiſchen Syſtem und zur deduktiven Methode, Leſſings Art, von der mannigfaltigen Vielheit der Dinge auszugehen und mit Leibnitz das principium individuationis neben dem principium substantiae aufs Schärfſte zu betonen. Er ſteht in der wirklichen Welt und will ſie nicht durch abſtrakten Idealismus verwiſchen. Er baut nicht mit Wolff die Kosmologie und Anthropologie auf die Ontologie, ſondern die Kosmologie iſt ihm in ſeinem Denken die ſichere Grundlage und notwendige Vorausſetzung der Theologie. Seine Methode war die analytiſche, die von Wirklichkeiten, von Einzelheiten, von Tatſachen ausging. Und dieſe Methode wandte er als einzige, dem Gegenſtand entſprechende, auch bei der Kritik und Apologie der religiöſen Wahrheiten, der chriſtlichen Offenbarung, der theologiſchen Sätze an. Sonſt warnte er gegenüber Wielands Gedanken von der Unterweiſung der Jugend vor der „hiſtoriſchen Kenntnis", die die Gemüter einſchläfere und ihnen das Wie mitteile, bevor ſie über das Warum ſelber nachgedacht hätten, und ſtellte die Theſe auf, „man müſſe die hiſtoriſche Erkenntnis nie ohne die philoſophiſche gehen laſſen"; doch betonte er ebenda und ebenſo energiſch, daß in Anſehung „der geſchehenen Dinge" die hiſtoriſche Kenntnis den Grund legen muß (Literaturbrief 11). Die Geſchichte iſt die Grundlage; ſie ergibt durch treue Analyſe die Geſetze, die Prinzipien, die bei der Wertung des geſchichtlich Gewordenen in Anwendung kommen. Leſſings Stellung zur Geſchichte, die er im weſentlichen

[1]) Vgl. C. Schwarz, a. a. O. S. 1 ff.: Leſſings Geiſtesart, S. 68—98: Der philoſophiſche Hintergrund uſw. Hebler, a. a. O. S. 116 ff.: Leſſings Philoſophie.

mit Semler teilt, unterscheidet ihn wie Semler von denjenigen rationalistischen Kreisen, die nur eine negative Stellung zur Geschichte und ihren Tatsachen einnahmen und mit den daraus gezogenen Erkenntnissen nicht willens waren, neues zu bauen. Die Kluft zwischen diesen einerseits und Lessing und Semler andererseits mag in Praxis kleiner sein, aber theoretisch fingen sie an, über jene hinauszugehen. — Neben dieser Übereinstimmung in der historisch-empirischen Orientierung darf freilich nicht die Verschiedenheit übersehen werden: Lessing hat eine philosophische, spekulative Ader; wird er dadurch als Geschichtsforscher zum Geschichtsphilosoph, so muß er auch in systematischen Fragen andere Wege gehen als Semler.

A. Das Problem der Offenbarung.

Das Hauptproblem des Rationalismus war die Frage der Offenbarung, ihres Wertes für die Vernunft, ihrer Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit. Wie der „interesselos", d. h. ohne Rücksicht auf die Geschichte und auf die der Kirche gefährlichen Konsequenzen arbeitende Rationalismus sich zu diesem Problem stellte, können wir am deutlichsten am Wolfenbüttler Fragmentisten sehen, der die Konsequenzen der Wolffschen Vernunftreligion ganz schroff gezogen hatte. Er zeigt den Geist des konsequenten Rationalismus, mit dem Lessing absichtlich in Widerspruch trat, und zu dem sich auch Semler gegensätzlich verhielt, ohne aber diese Differenzen genügend zu betonen. Der gemeinsame Gegensatz gegen die Orthodoxie verwischte ihm die doch scharfe Scheidelinie, die zwischen ihm und jenen Nur-Vernünftigen bestand.

Der Vernunftpreis dieses Rationalismus und seine Kritik der Offenbarung erhellt vor allem aus dem zweiten der von Lessing herausgegebenen Fragmente: „Die Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten" (Hempel XV, S. 123—176). Ergänzend muß, um die kritischen Grundgedanken über Vernunft und Offenbarung und die prinzipiellen Grundsätze dieses Rationalismus kennen zu lernen, das erste Fragment der Sammlung hinzugezogen werden: „Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln" (a. a. O., S. 107—122), und das vorher schon, 1774, im dritten Beitrag zur Geschichte und Literatur

veröffentlichte Fragment: „Von Duldung der Deiſten“, das freilich ziemlich zahm iſt, obwohl es Toleranz fordert für Prinzipien, die der herrſchenden Orthodoxie entgegengeſetzt waren. Die Stellung ſchließlich, die man Jeſu gegenüber der „vernünftigen“ Religion anwies, und das Urteil über ſeine geſchichtliche Bedeutung zeigt das von Leſſing 1778 nicht mehr in den „Beiträgen“, ſondern als ſelbſtändiges Buch herausgegebene, längſte und „dreiſtete“ Fragment: „Von dem Zwecke Jeſu und ſeiner Jünger“. Das waren die beißenden Angriffe, die Leſſing, freilich mit „Maulkörben“ verſehen, zur Kenntnis der Öffentlichkeit brachte, damit, wie er ſagte, nach dieſem „Ideale eines echten Beſtreiters der Religion“ nun auch bald ein echter Verteidiger der Religion erſtehen könne, — keiner, der wie Goeze jenen „ſchülerhaft und bubenmäßig“ behandelte, ſondern ihm in voller gelehrter Rüſtung und mit Wahrheitsliebe entgegenträte.

1. Das Fragment über die „Unmöglichkeit der Offenbarung“ war nach eignen Angaben ſchon 1744 geſchrieben. Auch betreffs der andern, die in Polemik gegen die die Vernunft verketzernde Orthodoxie den *Vernunftspreis* in den hellſten Tönen anſtimmen, hebt Leſſing in ſeinen „Gegenſätzen“ mehrfach hervor, daß jene Fragmente 30 Jahre vor ſeiner Zeit geſchrieben waren, und daß der polemiſche Ton ſamt der Problemſtellung für ſeine eigene Zeit nicht mehr ſo paſſe, da dieſe Dezennien manches geändert hatten. Er gibt zu, daß es ſolche Theologen, wie der Fragmentiſt ſie im Auge hat und bekämpft, damals gegeben hat. „Allein, fragt er, wo giebt es deren denn noch? Die Kanzeln, anſtatt von der Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorſam des Glaubens zu ertönen, ertönen nun von nichts als von dem innigen Bande zwiſchen Vernunft und Glauben. Glaube iſt durch Wunder und Zeichen bekräftigte Vernunft und Vernunft räſonnierender Glaube geworden. Die ganze offenbarte Religion iſt nichts als eine erneuerte Sanktion der *Religion der Vernunft*. Geheimniſſe gibt es darin ... garnicht“ (S. 264). — So beginnt Leſſings Erörterung über das erſte Fragment. Er ſtellt damit den theologiſchen *ſupranaturalen Rationalismus* an den Pranger, der jenes Grundproblem der Aufklärung, Offenbarung und Natur, Glaube und Vernunft, dadurch gelöſt zu haben glaubte, daß er beide ſich decken ließ. Für

Tindal ist das Christentum die Vernunftreligion der Urzeit, so daß es so alt ist wie die Welt. Und Toland kritisierte das Neue Testament, um ein „Christentum ohne Geheimnisse" zu schaffen. Ihnen folgten die neumodischen Theologen in apologetischem Interesse. Mit diesen, meint Lessing, ist schwer anzubinden, da „sie die Widersacher der Offenbarung als Widersacher des gesunden Menschenverstandes verschreien! sie bestechen alles, was Vernunft haben will und nicht hat" (S. 265)!

Er hört dem gegenüber lieber auf seinen Fragmentisten, der die Vernunftwidrigkeit der geschichtlichen Offenbarung und daher ihre Überflüssigkeit und praktische Unmöglichkeit erweist, nur daß Lessing recht andere Schlüsse zog als jener. Lessing baute die Wege, die hinführten zu Schleiermacher und zur Restauration des Glaubens, freilich auch zur spekulativen Theologie; jener wies die Pfade, auf denen der nüchterne Rationalismus wandelte, nur daß der nicht konsequent genug war, um die Schroffheiten des Fragmentisten mitzumachen.

Als Reimarus schrieb, zählte die Partei der Vernünftler erst wenige zu den ihren. Die Theologen unter ihnen waren selten, und auf den Kanzeln wurde die Vernunft verschrieen. Die Orthodoxie betonte mit aller Schroffheit die Unfähigkeit des natürlichen Menschen und der natürlichen Verstandeskräfte zur Gotteserkenntnis und forderte, daß die Vernunft sich gefangen geben müsse „unter dem Gehorsam des Glaubens" (II Cor. 10, 4—5); als Grund dieses jetzigen Zustandes unserer Naturkräfte nannte sie den Sündenfall, vor dem es anders gewesen sei.

Gegen diese beiden Thesen wendet sich der Fragmentist. Er sieht in dieser „Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln" nur das Mittel der Hierarchie, sich auf den Thron zu setzen und die Laien zu unterwerfen, die sich aus Bequemlichkeit auch gern unterwerfen, damit sie so „nur ohne vieles Kopfzerbrechen in den Himmel kommen und mittlerweile ihr zeitlich Glück auf Erden desto emsiger suchen können" (S. 110, vgl. 122). In seinen exegetischen Darlegungen zeigt er (S. 111—118), daß jene loci classici der Orthodoxen I. Kor. 2,14 und II. Kor. 10,4—5 etwas anderes bedeuten. Der ψυχικος ανθρωπος ist ein Mensch, „der seinen sinnlichen Neigungen und Affekten, besonders der Zanksucht, folgt",

wie es unter den Korinthern Sitte war, ein „tieriſcher", „boshafter" Menſch. An der zweiten Stelle aber ſagt Paulus gerade das Gegenteil von dem, was die Orthodoxie ihn ſagen läßt. Der Gehorſam Chriſti iſt erſt „Wirkung und Erfolg der überzeugenden Predigt Pauli". Paulus läßt die Korinther „ihre Vernunft gebrauchen, ſo viel Vernunftſchlüſſe und Gründe, als ſie nur wollen, gegen ſeine Lehre erſinnen und vorbringen. Dann widerlegt er dieſelben auf eine völlig überführende Art."

Paulus wird hier geſchildert, als ſtände er vollends auf ſeiten des Rationalismus, und der Fragmentiſt glaubt genug getan zu haben, indem er die orthodoxe Exegeſe als falſch erweiſt. Auf den Gedanken eines „Gehorſams" geht er nicht ein; er kann ſich nicht hineindenken, ſondern weiſt ihn ſchroff ab: „Die Vernunft kann gar nicht unter einem Gehorſam ſtehen; ihr Beifall iſt nichts Willkürliches; ihr muß zuvor Genüge geſchehen, ehe man glauben kann, daß eine Lehre wahr, daß ein Zeugnis göttlich ſei" (S. 117). Deswegen erklärt er, die kirchliche Praxis ſei Unfug, „die Kinder in der Wiege par force zu Chriſten zu taufen" und ſie „vor dem Gebrauche der Vernunft ohne alle vernünftige Religion zu einem blinden Glauben an die Bibel und deren Lehre anzuführen" (S. 117). So wird jede Religion „bloß als ein Vorurteil durch unverſtandene Gedächtnisformeln und eingejagte Furcht für Verdammnis eingeprägt" (S. 108). Allen katechetiſchen Lehrbüchern mangelt dieſe vernünftige Religion, die die Grundlage bilden ſollte, und fehlt der „vernünftige Übergang von derſelben zur Offenbarung" (S. 107). Es ſind Baſedowſche pädagogiſche Gedanken, die uns hier entgegentreten. Sie gründen ſich auf das Recht der freien Vernunft.

Man konnte die Forderung eines Gehorſams der Vernunft gegenüber dem Glauben nicht anerkennen, weil man die peſſimiſtiſchen Anſchauungen von Sünde und Verderbtheit nicht teilte. Der Rationalismus war voller Optimismus und Vertrauen zur menſchlichen Natur und zur natürlichen Kraft des Menſchen. In dieſem Sinne hatte Reimarus (a. a. O. S. 118—122) erwieſen, daß man aus der Erzählung des Sündenfalls nicht „ein Verderben unſrer edelſten Naturkräfte" herleiten könne. Sondern jene erſten Menſchen „vergehen ſich eben dadurch, daß ſie keine Vernunft brauchen und den

trüglichen Sinnen und falschen Überredungen in großer Übereilung folgen". Daher müßten die Prediger gerade auf Grund von Gen. 3 „die gesunde Vernunft und ihren Gebrauch als eine untrügliche Richtschnur der göttlichen Erkenntnis und eines frommen Wandels" auf den Kanzeln empfehlen, zumal doch unsre jetzige Vernunft „nach der bloß natürlichen Erkenntnis" viel richtiger von Gott und seinem Verbot im Paradiese zu urteilen vermögend sei als die ersten Eltern: „wir sind ja durch die bloße Vernunft von Gottes Wahrheit, Weisheit, Güte und Macht genugsam überzeugt!" (S. 119). Es ist das Kind des trotz aller Zweifel an der Offenbarung doch leichtglaubenden 18. Jahrhunderts, das so spricht, mit starkem, felsenfestem Vertrauen zur menschlichen Natur. Auf Grund der Vernunftsgesetze der Identität und des Widerspruchs, die hier ganz metaphysisch nicht als Grundsätze des Denkens, sondern als wesentliche Qualitäten der Vernunft gedeutet werden (S. 121)[1]), könne und müsse die Vernunft ja Gott erkennen und würde heute sich dem „weisesten" Schöpfer der Natur „leicht" fügen und „nimmer einem sprechenden Tier mehr Aufrichtigkeit und Einsicht zutrauen (S. 120).

Spricht Reimarus auch gelegentlich einmal von Schranken dieser Vernunft, so kennt er diese doch so wenig, daß er ihnen prinzipiell kein Gewicht beilegt. Keine Seite seiner Schrift ist frei von dem Lobpreis des Menschen und seines Verstandes. War es doch damals auch das erste Mal, daß der Mensch sich frei fühlte von Autorität und sich aufbäumte gegen Bevormundung. Wie hätte man sich da freihalten können von Einseitigkeiten und Übertreibungen? Wie hätte man da als ein eben frei Werdender achten wollen auf die Schranken, die dennoch im Innern liegen, auf die dunklen Mächte, mit denen ein Semler seinerzeit fast selbstquälerisch rang, und die auch Lessing empfand trotz allem Optimismus? Lessing ist viel vorsichtiger, weil weniger vertrauensvoll. Er wirft dem Fragmentisten mit Recht vor, daß er die Sache nur zur Hälfte erschöpfe, wenn er gerade aus jenem Genesiskapitel nur die Mahnung zur Vernunftpflege und den Anlaß zum Vernunftpreis entnimmt. Es ist noch etwas anderes darin; „die Macht unsrer

[1]) Vgl. in Reimarus „Vernunftlehre" § 15.

ſinnlichen Begierden, unſrer dunkeln Vorſtellungen über alle noch ſo deutliche Erkenntnis iſt es, welche zur kräftigſten Anſchauung darin gebracht wird", mag das Erzählte nun „Faktum oder Allegorie" ſein (S. 265). Dieſe Erkenntnis muß dann allerdings der Vernunft energiſchere Schranken ziehen und iſt mehr befähigt, die Notwendigkeit einer Offenbarung, die über die Vernunft des Einzelnen hinausführt, anzuerkennen.

2. Reimarus war von dieſen Grundſätzen aus weitergegangen. Der Vernunftpreis des Rationalismus muß in ſeiner folgerechten Konſequenz eine religiöſe Offenbarung neben der Vernunft für durchaus überflüſſig halten. Der Fragmentiſt greift aber als kluger und geſchickter Polemiker die Frage noch von einer andern Seite her an, wo der Beweis gegen die Offenbarung ſeiner Meinung nach noch ſchlagender geführt werden konnte. Mit großem Apparat, den er zum Teil der Geſchichte, wenn auch der vorſchnell gedeuteten, entnimmt, erweiſt er die „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menſchen auf eine gegründete Art glauben könnten". Er berechnet, wie viele Menſchen, ohne die Offenbarung zu erleben oder etwas von ihr zu hören, ſchon in vorchriſtlicher Zeit verſtorben ſind. Die Ziffer wird in der Zeit nach dem Erſcheinen Jeſu kaum kleiner. Die Hinderniſſe der Ausbreitung in Verkehr, Bibelüberſetzungen, Bibeldruck, Fremdheit der Sprachen uſw. erſcheinen ihm unermeßlich. Dazu tritt noch die allgemeine, prinzipiell gegen alle geſchichtliche Offenbarung ſich richtende Überlegung, daß ja die Offenbarung, ſobald ſie durch Menſchen mündlich weiter überliefert wird, ſofort an Glaubwürdigkeit verliert und ſo an Überzeugungskraft hinter jede natürliche Erkenntnis zurücktritt. Dieſe Schwierigkeit beſteht nun auch in den ſchon chriſtlichen Ländern. Die Statiſtik der Kinderſterblichkeit zeigt, daß trotz aller Offenbarung ſo und ſo viele getaufte und ungetaufte Kinder von Chriſten ſterben, bevor ſie Verſtändnis für die Offenbarung haben können. Schließlich lehrt die Erfahrung alle Tage, daß „Köhlerglaube" oder höchſtens „Katechismusglaube" herrſche, der einer göttlichen Offenbarung doch unwürdig iſt, obwohl er andererſeits ihre Konſequenz iſt. Daraus ergibt ſich[1]), „daß ein zuverläſſiger

[1]) a. a. O. XV, S. 174 ff.

Glaube an die Offenbarung eine für den allergrößten Teil des menschlichen Geschlechts ganz unmögliche Sache sei", daß eine Offenbarung „kaum unter einer Million des menschlichen Geschlechts bei Einem einen überführlichen Glauben wirken, bei allen den andern Menschen aber unmöglich ein Mittel zur Seligkeit werden könne". Und das Endresultat? „Da nun Gott nach seiner Weisheit und Güte, wenn er alle Menschen selig haben will, dasjenige nicht zum notwendigen und einzigen Mittel der Seligkeit machen kann, welches den allermeisten schlechterdings unmöglich fällt, zu bekommen, anzunehmen und zu gebrauchen, so muß gewiß die Offenbarung nicht nötig und der Mensch für keine Offenbarung gemacht sein. Es bleibt der einzige Weg, dadurch etwas allgemein werden kann, die Sprache und das Buch der Natur. . . . Was nur wenige habhaft werden können, das ist auch dem Menschen zu seiner Wohlfahrt nicht nötig, . . . und von dem weisen, gütigen Gott nicht als notwendiges Mittel gesetzt, sondern von Menschen ersonnen."

Die Offenbarung war unnötig, da die Vernunft unverderbt und frei ist und sich selber zu den höchsten Höhen hinaufschwingen kann; und zudem ist eine zum Glauben innerlich zwingende Offenbarung für alle Menschen auch unmöglich, so daß Gottes ganze Arbeit sozusagen umsonst wäre. Das waren die Sätze des Fragmentisten. Das war seine Lösung des Problems von Offenbarung und Vernunft, die er niederschrieb, nicht um „die Welt durch meine Einsichten irrezumachen oder zu Unruhen Anlaß zu geben", sondern zu eigner „Gemütsberuhigung". Während er den entstandenen Zweifeln Genüge tat und den Glauben von Grund aus untersuchte, „ob er mit den Regeln der Wahrheit bestehen könne oder nicht", schwand alle Offenbarung, und die Vernunft allein blieb, erhaben über alle Religion, auf dem Felde als Sieger zurück.

Lessing konnte nicht leugnen, daß Reimarus, als das Ideal eines echten Bestreiters der Religion auch die Möglichkeit einer allgemeinen, für alle gleich begründeten und zwingenden Offenbarung mit sicheren und unwiderleglichen Schlüssen bestritten hatte. Aber was er diesem wie allen anderen Fragmenten gegenüber leugnete, war die Berechtigung der Schlüsse, die jener aus den freilich unbestreitbaren Tatsachen gezogen hatte. Lessing suchte sich

weit tiefer in das Geſchichtliche hineinzuleben, voreilige Reflexionen und ungeſchichtliche, weil nicht in der Sache liegende Einwürfe zu meiden und zu nehmen, was die wirkliche Geſchichte bietet. So hatte er es dem gegen die Ungöttlichkeit des Alten Teſtaments gerichteten Fragment gegenüber getan. Ebenſo ſtellt er ſich hier, wo der Fragmentiſt eine von ihm ſelber poſtulierte Art von Offenbarung als unmöglich und unausführbar dargeſtellt hatte und damit die Unmöglichkeit aller Offenbarung überhaupt erwieſen zu haben glaubte, auch derer, die geſchichtlich wirklich geworden iſt. Dieſe muß Leſſing jedoch im Gegenſatz zu jenem zwar nicht als beſte von allen denkbaren, aber doch als genügend anerkennen. Er ſchaut mit Ehrfurcht auf das Gewordene; ihm iſt die religiöſe Betrachtung der Geſchichte nicht fremder geweſen als Semler, der von ſich bekennt: „Mir wenigſtens iſt Gott und Gottes Providenz in der Menſchenwelt kein leeres Wort“ (Lebensb. II 179). Von hier aus war es leichter, das geſchichtlich Gewordene, ſoweit es religiöſen Wert hat, als Gabe Gottes, d. h. als Gottesoffenbarung zu werten.

Aus der bloßen Frage der Möglichkeit der Offenbarung konnten ſich alſo für Leſſing und Semler keine Schwierigkeiten gegen die Offenbarung ergeben. Anders ſtand es ſchon mit dem Problem der Notwendigkeit eines offenbarenden Aktes und der Frage, wie ſich dazu die menſchliche Vernunft in all ihrer Freiheit und Erkenntniskraft verhalte.

Der Stolz auf die Vernunft war allgemeine Zeitkrankheit, ſo ſagen die einen; vom andern Standpunkt aus können wir dieſe neue Unternehmungsluſt, den Wagemut der Vernunft als allgemeinen Fortſchritt der ganzen Zeit bezeichnen. Keiner von denen, die am geiſtlichen Leben und an der wiſſenſchaftlichen Arbeit teilnahmen, war ganz frei davon. Man mochte die ſchroffe Theſe von der Alleinherrſchaft der Vernunft ablehnen; aber die höhere Wertung der Vernunft, die der Rationalismus nun einmal der Orthodoxie gegenüber gefunden hatte, ſchwand damit nicht. In ihr lag die Wertung des einzelnen Individuums und ſeines Rechtes auf eigne Erkenntnis, eigne Arbeit, auch eignes Irren. Leſſing und Semler wollten auf Grund der Geſchichte die Offenbarung in der Religion anerkennen; aber andererſeits durfte die Vernunft nicht außer Tätigkeit geſetzt werden.

Das eben war das Problem, das manche eher lösten, ehe sie es recht erkannt hatten.

Der Durchschnittsdenker empfindet die Probleme nicht so tief, daß die Lösungen ihm allzu schwer werden könnten. Die Mehrzahl begnügte sich denn auch bei diesem Problem mit der bekannten Forderung, daß die Offenbarung nur nichts Widervernünftiges offenbaren dürfe. Das Übervernünftige aber widersprach den Prinzipien der Vernunft nicht und fügte, ganz ihnen harmonierend, der Lehre vom Dasein des Schöpfers und von den Eigenschaften der Vorsehung samt unsern Pflichten und unserer Zukunft nur einige, mehr oder minder dankenswerte Bestätigungen und wenige neue Lehren hinzu. Daher nahm man als vernünftiger Mensch dieses Über-, aber nicht Widervernünftige an und dachte nicht daran, den doch dabei unschadhaften Begriff der Offenbarung preiszugeben oder genauer zu fragen, wie sich die möglichen Leistungen der menschlichen Vernunft zu diesen Leistungen der „übervernünftigen Offenbarung" verhalten. Hatte man doch Wolff als Gewährsmann.

Gegen diesen naiven supranaturalen Rationalismus, der, stolz auf seine Vernünftigkeit, doch auf halbem Wege stehen geblieben war, richtete sich oftmals Lessings Spott. Ihnen möchte er das Leben sauer machen, indem er, als stände er auf seiten der Orthodoxie, das Geheimnis in der Offenbarung betont und die Gefangennehmung der Vernunft unter den Glauben verteidigt. So schraubt er ihr Übervernünftiges ganz hoch über die Vernunft hinauf, daß die „Geheimnisse" dieser fast entgegen zu sein scheinen. Und über ihr Widervernünftiges lacht er, da jene so leicht zufrieden seien, wenn nur ihre Religion nicht widervernünftig sei. Neckisch folgert er (Axiom 10) aus dieser allgemeinen Unterscheidung: „Also besteht die ganze Vernunftmäßigkeit der christlichen Religion darin, daß sie nicht unvernünftig ist?"

Schon das Fragment von der Verschreiung der Vernunft gab Lessing Anlaß, die grundlegenden Anschauungen über das Wesen der Vernunft und der Offenbarung kurz zu skizzieren. Er kennt Hemmnisse der Vernunft, wie schon gezeigt, und gesteht dem Sündenfall innere Wahrheit zu. Und er tut vor allem einen wesentlichen Schritt vorwärts in der Erkenntnis des Wesens der Offenbarung, wenn er die Polemik des Reimarus gegen den

„Glaubensgehorsam" bestreitet. Diese Forderung hatte jener hierarchischer Knechtungssucht beschuldigt. Lessing aber sieht, daß „eine gewisse Gefangennehmung unter den Gehorsam des Glaubens" im Wesen der Offenbarung und des Glaubens an sie liegt; denn in der Offenbarung liegen Dinge, die die Begriffe der Vernunft übersteigen. „Aber wenn eine sein kann und eine sein muß, und die rechte einmal ausfindig gemacht worden, so muß es der Vernunft eher noch ein Beweis mehr für die Wahrheit derselben als ein Einwurf dawider sein, wenn sie Dinge darin findet, die ihren Begriff übersteigen. Wer dergleichen aus seiner Religion auspolieret, hätte ebensogut gar keine. Denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart?" Wenn die Vernunft sich nun gefangen gibt, so ist ihre Ergebung nur das Bekenntnis ihrer Grenzen, das notwendig wird, „sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist" (S. 265f.).

Lessing erörtert in diesem Zusammenhange nicht die Entstehung der Offenbarung, sondern zieht nur auf Grund einer tieferen Erkenntnis der geschichtlichen Religion Schlüsse aus dem Begriff der von jenen anerkannten Offenbarung. Er verteidigt die Stellung, die jede Religion der Vernunft nicht nur angewiesen hatte, sondern anweisen mußte, weil es in ihrem Wesen lag. Er band, ohne für sein System alle Konsequenzen zu ziehen, Offenbarung und Religion, Geheimnisvolles und Übernatürliches wieder zu einer Einheit zusammen. Damit aber griff er nicht nur seinen direkten Gegner Reimarus und den linken Flügel an, sondern ebenso jenen rationalistischen Supranaturalismus. Ihm genügte es durchaus nicht, nach dessen Muster das friedliche Nebeneinander der christianisierten Vernunft und der vernünftigen Offenbarung zu konstatieren. Sondern geschichtlich konservativer und doch kritisch aufgeklärter als sie, schuf er einen neuen Offenbarungsbegriff, der als seine eigentliche Tat bei der Lösung dieses Problems des Rationalismus einer speziellen Darlegung bedarf.

Semler hält sich im Gegensatz zu Lessing mehr zu jenen, die Rationalismus und Supranaturalismus leicht zu einen wußten, und denen dabei die konsequente Lösung des Problems fehlte. Bei Semler erkennen wir die beiden Faktoren, denen sie in gleicher Weise gerecht werden wollten, sehr deutlich. Einerseits ist auch

gegen ihn wie gegen die Radikalen kein Vorwurf häufiger erhoben worden als der des Naturalismus. Der Begriff stammt aus der Polemik. Naturalismus ist die Denkweise, die die Natur als Erkenntnisgrund wertet; die natürliche Vernunft allein ist das formale Prinzip, dem man Wahrheit zugesteht. Kortholt (de tribus impostoribus, 1680) nennt neben Hobbes und Spinoza Herbert einen Naturalisten; denn solis naturalibus principiis innixum viatorem securum esse dicit. In ähnlichem Sinne, nur mit speziellem Blick auf ihre religiöse Stellung, gibt der englische Apologet Nichols (conference with a Theist, 1696) den deistischen Theologen den bezeichnenden Namen „natural religion men".

Semler lehnte jene Benennung ab und glaubte das Schimpfwort nicht auf sich beziehen zu müssen. Wenn wir aber recht zusehen und seine Stellung zu jenen Prinzipien untersuchen, so gibt er wenigstens durch diese oder jene Äußerung Anlaß, ihn dorthin zu rechnen. Gewiß wollte er so wenig wie Wolff die Offenbarung aus der Religion beseitigen. Aber auch Wolff bezichtigte man des Naturalismus, und schon 1746 sah sich der Hallenser Stiebritz genötigt, seinem „Beweis für die Wirklichkeit einer Offenbarung wider die Naturalisten" einen Anhang zum Schutze Wolffs beizufügen, eine „Widerlegung derer, welche dem Wolffschen System eine Beförderung der Naturalisterei beimessen". In demselben apologetischen Sinne wie bei Wolff und Baumgarten, den englischen Apologeten und den ihnen entsprechenden supranaturalistischen Rationalisten finden wir bei Semler eine Schätzung der Vernunft, die stellenweise, wenn man seine Äußerungen isoliert betrachtet, an den Vernunftspreis des konsequenten Rationalismus durchaus erinnert. Auch er wehrt sich dagegen, daß der Sündenfall die Verstandeskräfte verändert haben sollte. Er betont das Mitwirken der Vernunft in Jesu und den Aposteln. Die Vernunft bleibt ihm als Theologen „das alleinige Werkzeug, wodurch wir eine Erkenntnis haben", und er protestiert dagegen, „daß wir diese menschliche Fähigkeit, so Vernunft heißt, bei irgend einem geoffenbarten Satze könnten oder müßten beiseite setzen und könnten ihn doch erkennen". Aber bei religiöser Wertung der zu erkennenden Wahrheit ist Semler andererseits ebenso entschieden gegen die Überschätzung der Vernunft: „Ich will gewiß unsere wenige und arme Vernunft nicht zur

Meiſterin und Anführerin des ſeligmachenden Glaubens machen oder zum eigentlichen Erkenntnisgrunde theologiſcher und uns ſeliger, unentbehrlicher, obgleich nicht vollſtändig begreiflicher Wahrheiten, obgleich ich es mit völligem Grunde tun könnte, wenn ich dazu ſetzte, die chriſtliche, die Gottes Wort gebrauchende und dadurch erleuchtete Vernunft, wodurch die herrſchende Abneigung vor Gott und geiſtlichen Dingen und der Kitzel der Selbſtgefälligkeit wegfallen würde" (bei Baumgarten, Ev. Glaub. I 67 f. 103).

Auch Semler bahnte eine Reform des Begriffs an, indem er nicht nur mit Leſſing die Relativität der Offenbarung feſtſtellte (vgl. Kanonskritik); er kannte eine erweiterte Offenbarung als ſtete, alſo auch gegenwärtige Wirkung Gottes auf die Seelenkräfte des Menſchen und forderte als Folge davon einen „moraliſchen", inneren Glauben an Stelle des hiſtoriſchen Glaubens an geoffenbarte Lehren; vor allem aber konnte nach ihm nur dieſer Glaube den göttlichen Urſprung der Religion erkennen, ſo daß die Anerkennung des Offenbarungscharakters ein ſpezifiſch religiöſes Werturteil iſt. Damit iſt er als religiöſer Praktiker über den Aufklärungsſtandpunkt hinausgegangen. Über die Entſtehung dieſes Geoffenbarten aber grübelt er nicht. Hier ſchienen ihm unwichtigere, ſpekulative Intereſſen vorzuliegen, deren Probleme er doch nicht löſen konnte. Er glaubt, Offenbarung und Vernunft ihr Recht gegeben zu haben, wenn er der Offenbarung einerſeits verbietet, etwas Vernünftiges, „Philoſophiſches" wieder aufzuheben, andererſeits aber ihr nach Baumgartens Vorbild einen quantitativ größeren Inhalt zugeſteht. „Alles dasjenige, ſagt er, was Gott durch die natürliche Offenbarung uns bekannt gemacht hat, muß auch von ihm in einer näheren und unmittelbaren Offenbarung ferner als wahr und richtig gelaſſen und angegeben werden, obgleich in der näheren Offenbarung mehr enthalten ſein muß als in jener". Von einer doppelten Wahrheit mag er nichts wiſſen: quicquid verum est in philosophia, verum etiam est in theologia. Deswegen ſtellt er die auch für die Exegeſe bedeutend gewordene, freilich auch vor ihm ſchon oft geſtellte Forderung, „daß die ſchriftliche Offenbarung demjenigen nicht widerſprechen kann, was die menſchliche Vernunft erkennet". Zur Verteidigung fügt er hinzu: „Es heißt dies gar nicht, die Schrift der Vernunft unterwerfen, ſo wenig als wir Gott

der Physik unterwerfen, wenn wir, um zu leben, um erhalten zu werden, uns nach den Gesetzen des Körpers allezeit halten und nicht eine Ausnahme von Gott täglich erwarten, weil er ja uns erhalten wolle" (a. a. O. I 49 ff.).

Der Satz verdeutlicht Semlers Stellung am besten. Ziehen wir die Konsequenzen, dann ergäbe sich die These, daß in der Offenbarung und ihrem Handeln die Vernunft nicht dispensiert ist, sondern selber handelt, wie im Wirken Gottes die physikalischen Gesetze fortbestehen. Das ist Lessings These. Es wäre aber falsch, sie Semler zuzuschreiben; er hat nie diese Konsequenz gezogen, so nahe sie auch durch jene parallele Gedankenreihe von Naturgesetz und Gottestat gelegt war. Semler war hier religiös gebunden und spekulativ nicht interessiert; er hielt deshalb in praktischem Interesse an dem religiösen Sprachgebrauch fest, ohne die Entstehung der „Offenbarung" zu analysieren.

B. Lessings Begriff der Offenbarung.

Je mehr man, wie Semler, eine Offenbarung anerkannte, desto schwerer löste sich das Rätsel, welche Art der Tätigkeit der Vernunft dabei zukomme. Lessing hatte den allgemeinen Fragen der Offenbarung und der Vernunft von Anfang an um so mehr sein Interesse zugewendet, als ihm die neumodischen Lösungen nicht genügten, — dazu war er zu „vernünftig", — während ihm andererseits die radikalsten Konsequenzen, die er hernach beim Fragmentisten fand, zu wenig geschichtlich begründet waren.

Wer freilich Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" als sein eigentliches theologisches Vermächtnis ansieht und alle andern Aussagen übersieht oder in dem vermeintlichen supranaturalen Sinne dieser pädagogisch gehaltenen Ausführungen deutet[1]), wird Lessing für einen durchaus offenbarungsgläubigen Christen nach Art der doch von ihm getadelten Neumodischen halten und keinen Fortschritt bemerken. Wer aber von deutlicheren Schriften ausgeht, wird erstens den Anstoß meiden, daß Lessing, der sich 1779 im

[1]) So Ritter, Über Lessings philosophische und religiöse Grundsätze, 1847. Dagegen C. Schwarz, a. a. O. S. 190 ff.; Hebler, Lessingstudien S. 1 ff. 76 ff.

Nathan als Deist bekannt hatte, nun in den ersten Monaten von 1780 plötzlich ganz offenbarungsgläubig geworden sein sollte, obwohl doch der Grundbestand dieser damals ganz veröffentlichten Schrift schon 1777 als Zugabe zu einem der „Gegensätze" erschien. Und wer so diese deistische Episode als einen schnell überwundenen Abfall unglaubhaft findet und aufgibt, wird damit zweitens die „Erziehung" und ihre scheinbaren oder wirklichen Konzessionen an den Supranaturalismus doch kritischer betrachten müssen. Sagt doch Lessing selber: „Nathans Gesinnung gegen alle positive Religion ist von jeher die meinige gewesen". Er ist sich nicht bewußt, betreffs seiner grundlegenden Anschauungen von Offenbarung und Vernunft eine späte ernstliche Wandlung durchgemacht zu haben. Er zwingt uns damit, die „Erziehung" als das zu nehmen, als das er sie selber dem jüngeren Reimarus gegenüber (6. April 1778) bezeichnet, als „exoterisch", „gymnastisch" gemeintes Werk eines Freundes, „der sich gerne allerlei Hypothesen und Systeme macht, um das Vergnügen zu haben, sie wieder einzureißen". Achtet man auf Lessings eigne Stellung zu seiner Schrift, auf den ganzen Charakter und den Anlaß dieser geschichtsphilosophischen Darlegungen, so sieht man versteckt auch hier das Neue, das Lessing von den Supranaturalen schied.

1. Es ist zunächst freilich auffallend, daß die „Erziehung" nur die beiden von der Kirche so genannten und vom Fragmentisten als solche bestrittenen Offenbarungsreligionen des Alten und des Neuen Testaments zu betrachten unternimmt. Aber eben die Tatsache, daß Reimarus gegen diese beiden polemisiert hatte, und daß Lessings Schrift als Antwort auf diesen Streit sich darstellt, muß uns warnen, Lessing schon um dieser apologetisch sich beschränkenden Methode willen ohne weiteres als den Kirchlichen aufzufassen, der nur Israels und Jesu Religion überhaupt in Betracht zieht. Auch wenn er nicht unbedingt auf die kirchliche Seite trat, konnte er „Vielgötterei und Abgötterei" als zurückgebliebene Verwilderungen und Irrwege beiseite lassen (§ 7). Er konnte ebenso den Islam übergehen, der mehr zu den „Seitenschritten" gehörte, deren die ewige Vorsehung so viele zu machen hat (§ 92). Er brauchte auch nicht die Religionen der andern Völker, die bei

dem Lichte der Vernunft Israel weit zuvorgekommen waren (§ 20) und der Fortbildung seiner Offenbarung nun neuen Anstoß zum strengeren Monotheismus und zur Unsterblichkeitshoffnung gaben (§ 35. 39), unter dem Namen Offenbarungen zu würdigen. In letzterem Zugeständnis lag schon genug. Mochte er die Einwirkung des Parsismus auf Israel als Wirken der „geübteren“ „Vernunft“ auf die jüdische Offenbarung oder als Einfluß einer anderen Offenbarung auf die minder hohe in Israel werten, er stand doch mit der These selber durchaus im Gegensatz zur Kirchenlehre. Auf die Tatsache kommt es ihm an, daß die außerisraelitische „Vernunft“ auf einmal die israelitische „Offenbarung“ erhellte (§ 36); um die Begriffe zu streiten, erschien ihm demgegenüber minderwertig. Beachtet man dies, so widersprechen die so rein offenbarungsgläubig klingenden Sätze der „Erziehung“ keineswegs der sonst bei Lessing deutlich vorliegenden Erweiterung des kirchlichen Offenbarungsbegriffes (Vgl. oben S. 122 f.).

Lessing hat also in der „Erziehung“ durch seinen Offenbarungsbegriff einer Anwendung des Wortes Offenbarung auf außerbiblische Religionen durchaus nicht prinzipiell widersprochen. Mochte er auch die Offenbarung außerhalb Israels bei den Persern u. a. in apologetischem Interesse nur „Vernunft“ nennen, so ist diese doch auch da als „geübtere“ und vor allem die Offenbarung „erhellende“ Vernunft dieser gleichwertig und gleichartig.

Diese Auffassung vom Gang der Religion, zunächst in Israel: „die Offenbarung hatte seine Vernunft geleitet, und nun erhellte die Vernunft auf einmal seine Offenbarung“ (§ 36), ist noch in anderer Hinsicht von größter Wichtigkeit. Sie verknüpft alle Schriften Lessings und zeigt, da sie sich auch hier findet, daß die „Erziehung“ keinen andern Offenbarungsbegriff hat als eben den Lessingschen. Sie richtet sich nicht allein gegen die allgemeine Kirchenlehre, der eine solche Wechselwirkung durchaus „unanständig“ schien, sondern sie widersprach als radikalere Konsequenz auch dem halben Schritt der Neumodischen, die zwar das Vernünftige in der Religion, besonders die Identität von Vernunft und Christentum betonten, aber meist so taten, als sei diese Übereinstimmung ein dankenswerter Zufall. Sie warfen zwar den orthodoxen Inspirationsbegriff um und wollten mit Semler u. a. durch die

„Eingebung“ bei den Propheten und den bibliſchen Schriftſtellern doch deren Vernunftgebrauch nicht aufgehoben wiſſen. Aber ſie ſträubten ſich, dieſe Theſe, wie es naturgemäß wäre, auf den Offenbarungsbegriff auszudehnen und auch da mit Leſſing die Vernunft und ihre Betätigung nicht verſchwinden zu laſſen. Nach beiden Seiten hin hat Leſſing Gegner, und beide muß er erſt betreffs dieſes „erſten wechſelſeitigen Dienſtes“ der „Offenbarung“ und der „geübteren Vernunft“ belehren: „Dem Urheber beider iſt ein ſolcher gegenſeitiger Einfluß ſo wenig unanſtändig, daß ohne ihn eines von beiden überflüſſig ſein würde“ (§ 37).

Leſſing zieht aus ſeinem Inſpirationsbegriff, der ihn die Evangeliſten als „bloß menſchliche Geſchichtsſchreiber“ auffaſſen und bei aller Prophetie die Vernunfttätigkeit des Betreffenden nicht überſehen läßt, die Konſequenz für den Offenbarungsbegriff. Beide waren in der Orthodoxie einander entſprechend gebildet; das war konſequent. Aber Inkonſequenz war es, wenn die Neumodiſchen und unter ihnen Semler den einen umformten, den andern aber nicht umbildend ſchärfer durchdachten. Statt deſſen war Leſſing zu der Erkenntnis gekommen, daß überall die Offenbarung die Vernunft verwertet und die Vernunft der Offenbarung hilft. Dieſe Wechſelwirkung ergab ſich ihm ſchon aus rein pſychologiſcher Analyſe und wurde durch die Betrachtung der geſchichtlichen Tatſachen deutlicher und ſicher. Dieſe Erkenntnis verleugnet er auch in der „Erziehung“ nicht.

Er kann in dem Gang der poſitiven Religionen „den Gang erblicken, nach welchem ſich der menſchliche Verſtand jedes Orts einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln ſoll“. Denn beide, Fortſchritt der Offenbarung und Fortſchritt des menſchlichen Verſtandes, ſind Parallelerſcheinungen, die aber, eben weil ſie einander parallel laufen, in Kauſalnexus ſtehen. Die „Offenbarung“ berückſichtigt als „Erziehung“ die Vernunft des Menſchen und hält Maß und Ordnung, eben weil ſie muß (§ 5): aus pädagogiſcher Anbequemung, ſagt man, wenn man nur Offenbarung als wirkend anſieht; und beachtet man die auch in der Offenbarung nicht untätige Vernunft, ſo nennt man als Grund dieſes Maßhaltens den Umſtand, daß eben die mäßige Vernunft nichts Großes offenbaren kann. Und doch muß die „Offenbarung“ die „Vernunft“

verwerten und wächst, indem „der Fortgang des gemeinen Verstandes“ der Wahrheit immer näher kommt (§ 31). Erst als die „Vernunft“ so weit gekommen war, daß sie zu den moralischen Handlungen edlerer, würdigerer Bewegungsgründe bedurfte, kam die christliche Offenbarung als zweiter Schritt der Erziehung. Jesus war nicht der erste Lehrer der Unsterblichkeit überhaupt, da die „Vernunft“ bei Griechen, Römern und den Bessern schon schattenhaft den Schritt getan hatte, sondern er war ihr erster „zuverlässiger, praktischer Lehrer“ (§ 55—58). Auch hier verwertete die Offenbarung die Vernunft. Ja, hinsichtlich der Unsterblichkeit und nicht minder des Monotheismus war die Vernunft die Führerin, das Licht, das die Offenbarung „erhellte“. Durch sie „erleuchtet“, kamen die Juden aus Persien zurück. Und hatte die „Offenbarung“ Abfall und Abgötterei nicht hindern können, so war, nachdem die Vernunft erleuchtet hatte, daran nicht mehr zu denken; „denn man kann einem Nationalgott wohl untreu werden, aber nie Gott, sobald man ihn einmal erkannt hat“ (§ 40). Ähnlich war es auf neutestamentlichem Gebiete; dieses zweite bessere Elementarbuch erleuchtete lange Jahrhunderte; aber ein Teil der Erleuchtung kam von dem Licht, „welches der menschliche Verstand hineintrug“ (§ 65).

2. Diese Äußerungen über die Mitwirkung der Vernunft bei der Offenbarung und die Wechselwirkung der beiden Faktoren stehen nun neben jenen andern, wo Lessing die Übervernünftigkeit des Geoffenbarten und das Geheimnis der Offenbarung anerkennt. Was er in den „Gegensätzen“ darüber gesagt hatte, wiederholt er gelegentlich in den Briefen an Walch (II 4 a, Hempel XVII S. 211) betreffs der „eigentlichen Glaubenslehren des Christentums“, die die Kompetenten in der Taufe erfuhren: „Was sie da erfuhren, war der vollständige christliche Glaube, die eigentliche christliche Religion, insofern in jeder geoffenbarten Religion das allein das Wesen derselben ausmacht, was mit der Vernunft nicht zu erreichen steht, weil es entweder über die Vernunft oder bloß positiv, bloß willkürlich ist“. Hält man die beiden scheinbar entgegengesetzten Gedankenreihen nebeneinander, so hat man die beiden Pole, um die sich Lessings eigenartiger Offenbarungsbegriff dreht. Beide gab ihm die Geschichte, die einerseits überall beim

Werden der Offenbarung die Mitarbeit der Vernunft zeigte; aber auf der andern Seite ließ ſie erſtens nicht überſehen, daß alle Frommen von den erſten an die Wahrheiten, die die religiöſe Vernunft des Stifters geſchaut hatte, religiös als Gotteswirkung und als göttliche Enthüllung eines ihnen bisher verborgenen Geheimniſſes aufnahmen; und zweitens war deutlich, daß das religiös Eingekleidete in vielem und bei vielen der Vernunft voranging und ihre Führerin wurde, wenn auch an der Offenbarung manches nur konventionell, willkürlich, alſo untervernünftig war. Beides zu vermitteln, war Leſſings Aufgabe.

Im Anfang der „Erziehung des Menſchengeſchlechts“ (§ 6) läßt Leſſing Abgötterei und Vielgötterei daraus entſtehen, daß „die ſich ſelbſt überlaſſene menſchliche Vernunft“ den Einzigen, Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere zerlegte, da ſie den „mitgeteilten“, d. h. angeborenen Begriff von einem einigen Gott nicht lange in ſeiner Lauterkeit feſthalten konnte. So ſcheint die Notwendigkeit der Offenbarung, als eines göttlichen, über die Vernunft hinausgehenden, wenn auch nicht widernatürlichen Aktes erwieſen zu ſein; und das war in der Tat der Beweis der Supranaturalen. Aber in demſelben Zuſammenhang konſtatiert nun Leſſing (§ 20) auf Grund ſeiner geſchichtlichen Beobachtungen, daß unter dieſen Völkern, die „bei dem Lichte der Vernunft ihren Weg fortgegangen“, doch einige, wenn auch nur einige dem durch die Offenbarung geleiteten Volke zuvorgekommen waren, wie das bei Kindern geſchieht, „die man für ſich aufwachſen läßt“: „viele bleiben ganz roh; einige bilden ſich zum Erſtaunen aus“. Und dieſe „heidniſchen Völker, die ſelbſt in der Erkenntnis Gottes vor dem erwählten Volke einen Vorſprung zu haben ſchienen“, ihnen voran die „weiſen“ Perſer, erhellten nun gar die Offenbarung und hatten doch ihrerſeits ohne göttliche Offenbarung durch ihre „geübtere“ Vernunft eine „reinere“ Gotteserkenntnis erreicht als das Volk der Offenbarung ſelbſt. Iſt damit nicht die Notwendigkeit der Offenbarung doch wieder beſeitigt? Die Vernunft erreicht ja dasſelbe wie die Offenbarung. Die monotheiſtiſche Lehre von Gott und die Unſterblichkeitslehre zeigen, daß die in Israel und durch Jeſus „als unmittelbar geoffenbarte Wahrheiten“ „bloße Vernunftwahrheiten“ ſind, da ſie als Reſultat menſchlicher Schlüſſe gelehrt

wurden, ehe sie in der Offenbarung gepredigt wurden (§ 70—71). So lehrt die Erfahrung der Geschichte, „daß Gott auch bloße Vernunftwahrheiten unmittelbar offenbart", daß also Offenbarung und Vernunft dem Inhalte der Wahrheiten nach gleich sind. Es ist nur notwendige Konsequenz dieses Gedankens, wenn Lessing weiter, unter Berufung auf analoge Erfahrungen in der Erziehung, folgert: „Die Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde".

Das ist der Sprung, den Lessing über die Neumodischen hinaus wagte. Ihre These hätte sie dazu führen müssen; aber sie dachten über die von ihnen nebeneinander gestellten Faktoren nicht tiefer nach, während Lessing die ihnen zufällig scheinende Identität durch seine kühne Heterodoxie als nicht zufällig, sondern sehr natürlich erklärt. Heterodox war seine These; aber sie war nun doch andererseits nicht so revolutionär, daß sie, nachdem sie die Tätigkeit der Vernunft bei der Offenbarung erwiesen hatte, den einen Faktor etwa ganz aus der Entwicklung beseitigt hätte. Lessing ließ sich durch die Geschichte bestimmen, eine Wahrheitsentwicklung, die nicht von der reinen Vernunft, sondern von einem geheimeren, mit andern Mitteln arbeitenden Faktor, einer religiösen Vernunft, getragen wurde, anzuerkennen. Offenbarung und Geheimnis waren Worte, die er nicht mit Reimarus streichen wollte. Offenbarung gehört zur Religion. Gott und Geheimnisvolles bilden eine Einheit, wo ein Glied vom andern unabtrennbar ist. Diese Einheit will auch Lessing nicht radikal lösen. Und was von der Religion gilt, gilt vom Christentum insbesondere. Das Christentum ist als Religion voller Geheimnis. Leibnitz hatte diese Übernatürlichkeit betont, und Wolff wollte das Übernatürliche durch seine Beweise der Dogmen nicht beseitigen, sondern nur stützen und erweisen, daß wenigstens nichts Widervernünftiges darin enthalten sei. Wir haben gesehen, daß Lessing einen andern Weg ging.

Lessings Lösung erinnert trotz mancher Differenzen an ähnliche Lösungen im englischen Deismus. Die Polemik gegen das Geheimnis in der Religion, das erst die Romantik wieder energischer anerkannt, und das Schleiermacher in den Mittelpunkt seiner

fühlenden Religion geſtellt hat, begann in England. Toland[1]) verteidigte das „Christianity not mysterious“ (1696). Er gibt im Untertitel ſeine nähere Ausführung an und nennt die Schrift „a treatise shewing, that there is nothing in the Gospel contrary to reason, nor above it, and that no Christian doctrine can be properly called a mystery“. Toland folgte damit dem Zeitgeiſt; ſeine Polemik und Beweisführung iſt vom Lockeſchen Empirismus aus zu verſtehen. Locke beherrſcht mit ſeiner Philoſophie das ganze philoſophiſche Jahrhundert Englands. Er nimmt dort eine Stellung ein, wie in Deutſchland Wolff. Ihn nennt der offenbarungsgläubige Konybeare „the Glory of that age and the Instructor of the present“; und auf ihn berufen ſich die Freidenker, auch Toland. Weil er mit Locke bei allen Dingen allein die Haupteigenſchaften, die nominal essence, erkennen zu können, auf die Kenntnis der innern Natur, der real essence, aber verzichten zu müſſen glaubt, ſo iſt ihm überall Geheimnis, und die Unmöglichkeit einer wahren inneren Kenntnis Gottes iſt kein Beweis für das Geheimnis der Religion insbeſondere. Gott iſt nicht mehr und nicht weniger geheimnisvoll als alles andere um uns her; „the divine being himself cannot with more reason be accounted mysterious in this respect, than the most contemtible of his creatures“ (a. a. O.[2] S. 57). — Dieſer Erkenntniskritik folgt übrigens im weſentlichen auch Semler.

Dieſe rein empiriſtiſch kritiſche Beweisführung für die Ablehnung eines beſonderen religiöſen Geheimniſſes, das nun einer beſonderen Offenbarung bedürfte, wird durch den hiſtoriſchen Nachweis noch verſtärkt und geſtützt, daß auch im N. T. und bei den Kirchenvätern der Begriff μυστηριον etwas an ſich Verſtändliches bedeute, das nach gewöhnlichen Vernunftbegriffen beurteilt werden könne. Auf dieſe urchriſtliche Bedeutung des Wortes verweiſt auch Leſſing (Erziehung § 76). Geheimnis iſt die Offenbarung nur, weil ſie zuvor im göttlichen Ratſchluß verborgen gedacht, und ſolange ſie noch nicht offenbar geworden iſt; als Geheimniſſe bezeichnet Paulus 2. Kor. 3, 12 u. a. Lehren, die früher,

[1]) Dazu Lechler, a. a. O. S. 182 ff.

speziell im alten Bunde, noch verhüllt waren, jetzt aber enthüllt sind und ohne Schleier eigentlich nicht mehr Geheimnisse heißen können. Wo wirklich durch Anbequemung an Juden und Heiden Unfaßliches, Mysteriöses, Philosophisches im antikem Sinne in das Christentum hineingekommen ist, da liegt eine Entstellung des Ursprünglichen vor, das als geoffenbarte Religion nichts Geheimnisvolles mehr war.

Was ist dann also das Kennzeichen der Offenbarung? Bei dem Ausgleich von Offenbarung und Vernunft hat man hier der Offenbarung die Aufgabe zuerteilt, Wahrheiten zu geben, die die menschliche Vernunft kraft ihrer Fähigkeit doch begreiflich und verständlich aufnehmen und verarbeiten kann. Die Offenbarung ist also nur eine rule of persuasion, mean of information, Introduktionsmittel, nicht selber Wahrheitsbeweis, Überzeugungsgrund.

Wir finden hier zum Teil Lessings Anschauungen, zu denen er aber kaum durch englische Beeinflussung, sondern durch eignes konsequentes Denken gekommen ist. Es war ganz sein Resultat, die Offenbarung nur als einen den Mitteln der Einführung, nicht aber dem Inhalt nach verschiedenen Weg aufzufassen, sie als eine der möglichen Arten, nicht aber als einzige Art zum Erfassen der göttlichen Wahrheit anzusehen.

Der Anerkennung einer solchen Offenbarung gegenüber erhebt sich die Frage: Ist dieser Weg nicht unnötig, überflüssig, sozusagen Luxus? Lessing geht in der „Erziehung" auch auf diese Frage ein und sagt, weshalb man die Mittel der Offenbarung, den Weg des Geheimnisses, das die Vernunft der betreffenden Zeit unter den Gehorsam des Glaubens zwingt, durchaus nicht überflüssig nennen kann, selbst wenn man der Vernunft des einzelnen alle Kraft einräumt und auch offen die Tatsache eingesteht, daß es doch die „Vernunft" der religiösen Führer war, die die „Offenbarung" führte. Schon daß die Offenbarung viele, ein ganzes Volk, auf demselben Weg zu den Vernunftwahrheiten führt, ist eine Rechtfertigung ihrer Existenz. Dagegen können jene „glücklicheren Einige", die unter den nur vernünftigen Völkern der Offenbarung vorauseilen, nichts beweisen. Die Offenbarung behält ihnen gegenüber „Nutzen und Notwendigkeit": „das Kind der Erziehung fängt

mit langsamen, aber sichern Schritten" an; „es holt manches glücklicher organisierte Kind der Natur spät ein; aber es holt es doch ein und ist alsdann nie wieder von ihm einzuholen" (§ 21). Trotz dieses langsamen Fortschrittes, der das Kind doch über alle Staffeln der Reihe nach führen muß, kann man doch andererseits sagen, daß die Vernunft dieselben Dinge zwar auch erreicht durch spekulatives Denken, wenn das Menschengeschlecht sich selbst überlassen bleibt; aber die Offenbarung „gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge früher"; oft freilich gibt sie sie nur in Vorübungen, Anspielungen und Fingerzeigen, während die vorauseilende Vernunft schon die reine Wahrheit erkannt hat und darin von der langsamer, aber sicherer schreitenden Offenbarung erst später eingeholt wird, die ihrer helfenden, erhellenden Erleuchtung bedarf (§ 4. 43). So vereinigen sich die beiden Aussagen. Und zusammenfassend wiederholt Lessing noch einmal, daß die Offenbarung voller Nutzen ist und bleibt, gerade weil die religiöse Einführung diesen eigenartigen Weg für die bloßen Vernunftwahrheiten bahnt; sie wird von Gott verstattet und von ihm selber eingeleitet, um jene bloßen Vernunftwahrheiten, die hier als unmittelbar geoffenbarte Wahrheiten eine Zeitlang gelehrt werden, „geschwinder zu verbreiten und sie fester zu gründen". Die Vernunft arbeitet immer nur bei einzelnen; der Universalismus aber wird nur von einer Offenbarung geschaffen. Betonte doch der ganze Rationalismus jeder Zeit das Universalistische als das Kennzeichen des Wahren. Reimarus hatte gegen die Offenbarung protestiert, weil sie sich doch nicht an alle richtete und alle sie auf eine gegründete Art glauben könnten. Diese übertriebene universalistische Forderung weist Lessing in seinem „Gegensatz" zurück. Aber auch er fordert, daß sie den Weg gehen müsse, „auf welchem in der kürzesten Zeit die meisten Menschen des Genusses derselben fähig wurden". Und weil er diese gerechte Forderung bei der geschichtlichen Offenbarung erfüllt sieht, erkennt er ihren Nutzen für die Ausbreitung der von der religiösen Vernunft des Offenbarers geschauten Wahrheiten und für die Vorbereitung der reinen Vernunftwahrheiten an.

3. Der Gedanke, daß die menschliche Vernunft dasselbe hätte erreichen können wie die Offenbarung, ist noch nicht die höchste

Spitze, bis zu der Lessing seine Folgerungen auch in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ hinaufgeführt hat. Schon in dem Ausdruck, Gott verstattete, „daß bloße Vernunftwahrheiten als unmittelbar geoffenbarte Wahrheiten eine Zeitlang gelehrt werden“, liegt versteckt die weitere These, daß die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten die niedere und vorübergehende Stufe sind, und daß sie erst in der Fortbildung zu reinen Vernunftwahrheiten die Höhe erreichen. Die Offenbarung ist einleitend, die Vernunft führt weiter.

Eben weil dieser Ausbildung der historischen Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten von der Kirche als unnötig und fälschend widersprochen zu werden pflegt, hatte Lessing im Nathan den Nachteil betont, „welchen geoffenbarte Religionen dem menschlichen Geschlechte bringen“, obwohl sie doch die Fähigkeit haben, zu Vernunftwahrheiten aufwärtszusteigen. Beide Gedanken finden sich auch in der „Erziehung“, nur ist der erste polemische Gedanke, der die Nachteile energisch hervorkehrt, dem Charakter der Schrift entsprechend zurückgetreten, wie andererseits im Nathan die positive Würdigung mehr versteckt ist. In der „Erziehung“ kommt es Lessing darauf an, den Nutzen und die Fähigkeiten der Offenbarung anzuerkennen und dadurch zu zeigen, was er schon im Nathan gestand, daß er „nicht jede geoffenbarte Religion, nicht jede ganz verwirft“. Aber er verzichtet auch auf die Kehrseite nicht. Er hebt nicht nur am israelitischen Monotheismus, sondern bei jedem durch die Offenbarung gepredigten Glauben an den einen Gott hervor, „wie weit dieser Begriff des Einigen noch unter dem wahren transzendentalen Begriffe des Einigen war, welchen die Vernunft so spät erst aus dem Begriffe des Unendlichen mit Sicherheit hat schließen lernen“ (§ 14). Dazu erhoben sich kaum die Besseren des Volkes, und dadurch allein konnte doch erst der Monotheismus vor Abfall gesichert sein (§ 15). Dieser rein geistige Begriff war drin in der Offenbarungsschrift, aber er war versteckt, und er bedurfte der reineren und höheren Ausbildung (§ 39).

Auf neutestamentlichem Gebiet war es ähnlich. Auch die Wahrheiten der unmittelbaren Offenbarung, wie die Lehre der Dreieinigkeit, der Gottessohnschaft, der Genugtuung u. a. (§ 73 ff.), waren durch ihre unleugbare Wahrheit „ein neuer Richtungsstoß für die menschliche Vernunft“ (§ 63). Sie waren erhaben über die Vernunft

derer, die sie als Offenbarung erleuchten sollten; und sie waren dem Kerne nach schon als „historische Wahrheit" wahr. Aber das Historische muß vernünftig ausgebildet werden, um auf die wirkliche Höhe zu gelangen. Diese beiden Gedanken, die sich gegenseitig begrenzen und ergänzen, kehren immer wieder.

a) Lessing wollte in allem der geschichtlichen Erkenntnis entsprechend handeln; man sieht dies nirgends besser als hier. Er hatte bei allen Offenbarungsreligionen deren historische Bedingtheit kennen gelernt, ihre „Akkommodation" an die Bedürfnisse und an den Bildungsgrad der Zeit, ihren dadurch bedingten nur allmählichen Fortschritt. Und die Schranken mochten ihm noch größer scheinen, als sie wirklich waren, da seine Zeit die geschichtlichen Fortschritte so wenig zu würdigen wußte. Sie mochte kaum anerkennen, daß die Geschichte über die Natur hinaus Gutes und Neues geschaffen hatte. Aber bei Lessing ist es keinesfalls rationalistische Voreingenommenheit gegen die Geschichte, wenn er die Schranken des geschichtlich Gewordenen betont, sondern es ist, wie bei Semler, wirkliche Geschichtskenntnis, die sich den dogmatischen Urteilen über den absoluten Wert des Geschichtlichen entgegenstellt. Diese Abweisung des Absoluten ist der Fortschritt. Vielleicht hat Lessing diese These noch nicht konsequent genug durchdacht, um zu folgern, daß dann aber auch der von ihm geforderten reinen Vernunftwahrheit, die aus der religiösen, historischen Wahrheit zum Teil erst von seiner Zeit oder von der Zukunft gebildet werden soll, keine schlechthin absolute Geltung zukommt. Es ist nicht deutlich, ob die Erfahrung ihn dazu geführt hat, die Unmöglichkeit jedes Absoluten einzusehen, oder ob er dies nur in der „Geschichte" nicht fand, wohl aber in einer ungeschichtlichen oder übergeschichtlichen Vernunft. Sicher ist, daß er sich in der Wertung der sogenannten „natürlichen Vernunft" von seinen Zeitgenossen unterschied. Die Prinzipien, die er in seinem Aufsatz „über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott" ausgesprochen hat, enthalten kritische Gedanken, denen wir auch bei Semler begegnen. Mendelssohn bezeugt bei der Besprechung dieses Aufsatzes (Morgenstunden XIV), daß Lessing, wie er selber, das Gedachte innerhalb des Denkenden belasse und es nicht zu einer eigenen Existenz absondere. Hier ergäbe sich der subjektive Charakter jeder Wahrheit, und der Protest gegen alles,

was als absolute Autorität auftritt, wäre die Folge. So weit war die Zeit im großen und ganzen noch nicht. Oft genug ist Lessing als Apologet unkritisch geworden, und Lockes Kritik schien ihm seichter als Leibnitzens Metaphysik. Auch Semler, der in der Gotteserkenntnis schon aus religiöser Scheu der kritischen Erkenntnistheorie folgte, war nicht ganz konsequent; seine Kritik scheint auch hier religiös, nicht philosophisch begründet. Als ihm die Frage vorgelegt wurde, ob es denn keine absolute objektive Wahrheit gäbe, war seine Antwort recht unsicher und halb. „Objektivische Wahrheit gibt es freilich", meint er, „ob man sich aber derselben genähert oder davon entfernt habe, ist und bleibt stets etwas Verschiedenes, muß immer verschieden sein, weil es eben ein moralisches Urteil ist" (Vorbereitg. auf d. Großbrit. Aufg. S. 59).

Jedenfalls wies Lessing auf dem Gebiete des geschichtlich Gewordenen eine absolute Wahrheit auch innerhalb der Religionen ab. Aber dabei vergaß er doch nicht anzuerkennen, daß im Beschränkten schon Wahrheit liege. Ein Reimarus beschuldigte jene Offenbarungswahrheiten einseitig, daß sie nur zu falschen Vorstellungen Anlaß gäben und gar nichts offenbarten. Lessing hingegen will diese nicht ohne weiteres als falsch auspoliert wissen. Das ist sein positives Zugeständnis, und es gab Fälle, wo er gegen Radikale energisch für die Erhaltung der historischen, eingekleideten Wahrheit eintrat. Er wollte im Unterricht nicht zwei Stufen getrennt haben, die natürlichen Vernunftwahrheiten als Grundlage und die christliche Religion als Aufbau. Aber bei anderer Gelegenheit, in der „Erziehung des Menschengeschlechts", scheidet er selber zwei Stufen. Die „historische Wahrheit" in religiöser Einkleidung ist die Basis; doch um das Wahre deutlich zu erkennen, ist „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten schlechterdings notwendig" (§ 76). Es klingt wie die Hegelsche Grundanschauung. Sie ist auch ebenso intellektualistisch gerichtet wie diese. Hat man nun diese abgeleiteten Vernunftwahrheiten, die ausgebildet werden sollen, nach Lessings Meinung für etwas Neues zu halten? Neues ist es nicht; Lessing betont überall, daß Vernunft versteckt auch in der „historischen Wahrheit" vorhanden ist, daß die Religion „alle Wahrheiten enthält, welche jene lehret, und sie bloß mit einer andern Art von

Beweisen unterstützt" (Gegensatz I, a. a. O. S. 267). Aber wir staunen diese Wahrheiten „als Offenbarungen" doch nur so lange an, „bis sie die Vernunft aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten hat herleiten und mit ihnen verbinden lernen" (§ 72). „Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten, aber sie wurden offenbart, um es zu werden" (§ 76).

Die Offenbarung zielte also selber schon auf diese höhere Stufe hin. Es ist der alte apologetische Gedanke, der uns überall begegnet, wo man von Clemens Alexandrinus im „Pädagogen" an die Religion nicht isolieren will, und wo man die Aufklärung der Vorstellungen für das Wichtigste hält. Geoffenbarte Wahrheiten sind dankenswerte Anregungen und gute erzieherische Stützen; denn sie „waren gleichsam das Fazit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermaßen danach richten können". Aber die Schüler sollen nun selber auch rechnen. Und wenn sie rechnen gelernt haben, so legen sie den „Leitfaden" beiseite; ja sie dürfen sich mit dem Fazit nicht begnügen, da sie sonst nie rechnen lernen würden. Dieses Gleichnis Lessings (§ 76) veranschaulicht zusammenfassend den Wert und zugleich die Minderwertigkeit der historischen, unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten. Sagen wir hierfür im Gebiet der heidnischen Religionsgeschichte Mythologie und denken an den Zusammenhang der konkret dichtenden Mythologie und der deduzierenden und abstrahierenden Metaphysik, so konstatiert Lessing auch auf christlichem Gebiet ein ähnliches Verhältnis der Offenbarungswahrheiten und der Vernunftwahrheiten. Diese allgemeine Anschauung, wonach die Religion in vielem Quelle und Anfang, jederzeit aber Vorstufe der Wissenschaft und der Vernunft ist, gewinnt ihre volle Bedeutung auch bei Lessing erst durch die darauf beruhende Beurteilung der christlichen Religion. So konnte Lessing, gleich weit entfernt von den beiden Extremen des Deismus, der nur das Vernünftige im Christentum für echt christlich hält, und der spekulativen Theologie, die still hinweggleitend über das Konventionelle alles Christliche an sich für vernünftig ausgibt, seine Wertung des historischen Christentums durchführen.

b) Zum Verständnis der Forderung einer Ausbildung der Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten muß neben den

geschichtlichen Beobachtungen Lessings noch eine Tatsache geltend gemacht werden, seine Stellung zu den Problemen der Religionspsychologie. In die Erörterung der Lessingschen prinzipiellen Fragen über Religion und Theologie ein besonderes Kapitel über das Wesen der Religion einzustellen, wie bei Schleiermacher, wäre falsch. Denn Lessing bedeutet hierin keinen wesentlichen Fortschritt über seine Zeit hinaus; er hat prinzipiell über dieses Problem wohl kaum nachgedacht, geschweige denn daß er es mit Schleiermacher zur Grundlage der Dogmenkritik und zum Ausgangspunkt des Neuschaffens gemacht und darin diesem den Weg bereitet hätte. Man hat ihn oftmals auf gelegentliche Äußerungen über den Wert und die Beweiskraft des Gefühls hin in zu nahe Beziehungen zu Schleiermacher gebracht[1]). Dabei beachtet man jedoch nur eine Seite an ihm und vergißt, daß dem ebensoviele prinzipielle Verwerfungen des Gefühls als des einzigen Sitzes und der Norm der Religion entgegenstehen. Lessing steht aller Romantik, aller pathetischen und phantastischen Exaltation unbedingt fern; das ist das Gesunde an ihm; da er aber die Religion des Gemüts, die er schon in den Gedanken über die Herrnhuter preist als das „praktische, einfache, aufopfernde Christentum des Herzens", meist mit Ungesundem verquickt fand und kaum je auch bei einem Lavater, Hamann u. a. reine, harmonische, einfältige Tiefe und wahre Weite des religiösen Gemüts fand, so muß man sich nur darüber wundern, daß Lessing überhaupt noch das Gefühl in der Religion so richtig gewertet hat.

Man darf Lessing nicht einen kalten Denker nennen. Wer ihn kennt, weiß, daß ihm Enthusiasmus auch auf dem Gebiete des Denkens nicht fremd ist. Aber Denken ist ihm der „einzige ungezweifelte Segen, mit dem Gott den Menschen ausgestattet" hat. Der Philosoph, dessen Philosophie notwendig vereint ist mit dem Enthusiasmus der Darstellung und in ihrem Ausgang, bei der Konzeption der Ideen, auch mit dem Enthusiasmus der Spekulation, sucht doch „die dunkeln lebhaften Empfindungen, die er während des Enthusiasmus gehabt hat, wenn er wieder kalt geworden, in deutliche Ideen aufzuklären". Er muß wieder

[1]) Ritter, a. a. O. S. 47 ff.; dagegen Hebler, a. a. O. S. 81 ff.

kalt werden; die Vernunft muß das Gefühl zurückdrängen. Auf rein theologiſchem Gebiet iſt dieſer Ausführung[1]) die Forderung genau analog, daß die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten in bloße Vernunftwahrheiten aufgelöſt werden müſſen. Bedenkt man, in welchem Sinne Leſſing das gemeint, und wie intellektualiſtiſch und ſpekulativ er ſelber dieſe Auflöſung in Vernunftwahrheiten vollzogen hat (vgl. unten S. 262 ff.), dann iſt deutlich, wie fern er von Schleiermachers Prinzip iſt.

Denken gehört für Leſſing zur Religion, wenn er auch nicht nur auf religiöſem, ſondern auf allen Gebieten gegen eine einſeitige Verſtandesbildung proteſtiert: „Sie füllen den Kopf, und das Herz bleibt leer“. Aber es iſt für die „Gedanken über die Herrnhuter“, aus denen dieſer Proteſt ſtammt, bezeichnend, daß die Grundlage des Proteſtes gegen das „Vernünfteln“ hier nicht die Rückſicht auf das berechtigte Gefühl iſt, ſondern auf das dem Rationalismus wichtigere Tun: „Der Menſch ward zum Tun und nicht zum Vernünfteln geſchaffen“. Für dieſes religiöſe Tun, nicht nur für das religiöſe Fühlen ſind ihm die Herrnhuter vorbildlich. Die Moral ſteht ihm über dem Verſtande: „Den Geiſt führen ſie bis in die entfernteſten Himmel, unterdeſſen da das Gemüt durch ſeine Leidenſchaften bis unter das Vieh heruntergeſetzt wird“. Das iſt Leſſings Stimmung in der Zeit, wo er am meiſten antiſpekulativ geſinnt iſt; hier ſteht er Semler ganz nah.

In anderen Zeiten iſt ihm nicht deſſen harmoniſch reines Handeln, aber erſt recht nicht das Gefühl, die „Seligkeit“ die letzte Abſicht auch des Chriſtentums, ſondern die „Erleuchtung“, „in welcher am Ende unſre ganze Seligkeit beſteht“; höchſtens könnte man in Anbequemung an den kirchlichen Sprachgebrauch ſagen: letztes Ziel iſt „unſre Seligkeit vermittelſt unſrer Erleuchtung, welche Erleuchtung nicht bloß als Bedingung, ſondern als Ingredienz zur Seligkeit notwendig iſt“ (Antigoeze IV). So ſehr Leſſing alſo in verſchiedenen Perioden über den höheren Wert des „Vernünftelns“ oder des Handelns ſchwankt, ſo gleich bleiben ſich ſeine Urteile über das Gefühl. Wo er es im Zuſammenhang mit der Religion nennt, iſt es ihm ein Sitz der Religion, aber nicht der einzige.

[1]) Über eine Aufgabe im Deutſchen Merkur.

Schwerer ist die Entscheidung, ob es für ihn ein normaler Sitz der Religion ist, ob es der Sitz seiner Religion war. Das hängt mit der andern Frage zusammen, ob ihm das religiöse Gefühl als solches Beweiskraft für die Wahrheit der Religion hat. In diesem Sinne hat Lessing, gleich Semler, am häufigsten vom Gefühl der Religion gesprochen und dessen unmittelbare Gewißheit gerühmt, die von aller Theologie unabhängig ist und zum Beweis für die Wahrheit der unmittelbaren Offenbarungswahrheiten nicht der theologischen Dogmatik und Apologetik und der Vernunftwahrheiten bedarf. Bei der Herausgabe der Fragmente schrieb Lessing hierüber das schöne Wort: „Der gelehrte Theolog könnte am Ende darüber verlegen sein; aber auch der Christ? Der gewiß nicht . . . Ihm ist es doch einmal da, das Christentum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlt. Wenn der Paralytikus die wohltätigen Schläge des elektrischen Funkens erfährt, was kümmert es ihn, ob Nollet, oder ob Franklin, oder ob keiner von beiden recht hat". Der Laie, „dessen Herz mehr Christ ist als der Kopf", ist der „zuversichtliche Sieger, der die Festungen liegen läßt und das Land einnimmt"; er kehrt sich nicht an die Beweise und Gegenbeweise der Theologen und der Deisten, „weil er fühlt, was andere sich zu denken begnügen, weil er allenfalls die ganze Bibel entbehren könnte". Dem gegenüber verteidigt der Theologe die Bibel als „der furchtsame Soldat, der sich an den Grenzfestungen den Kopf zerstößt" (Axiom 8) und nicht sieht, daß die Bibel mit ihrem Beweisapparat fallen kann, ohne daß doch die Schwäche der Religion erwiesen und ihr Ruin unumgänglich ist. Dem Theologen freilich, „der über seine höhere Weisheit nicht verlernt hat, auch bloß einfältiger Christ zu sein", wird das Gefühl, wie Lessing selber es nennt, „das unübersteiglichste Bollwerk des Christentums" bleiben, obwohl Goeze es als „einen strohernen Schild" verwarf. Lessing verweist diesen zur Rechtfertigung des Gefühls auf die Symbole, die Goeze mit seiner Hermeneutik allein für „das alles schirmende, undurchdringliche, diamantene Schild des Glaubens" halte. Diese rechnen doch selber auf jenen strohernen Schild des inneren Wahrheitsgefühls. Lessing versteht es aber, daß ein Goeze sich nicht unter diesen Schild stellen wolle: „Wenn er nur nicht so schmal wäre! Aber da hat eben nur ein

einzelner Mensch, die Religion im Herzen, darunter Raum. Was soll ein Pastor damit, wenn er nicht auch seine Bibel, nicht auch seine ganze liebe Gemeinde mit eins darunter bergen kann?" (Axiom 10).

Diese Unterscheidung des Laienchristentums und der Theologie bei Lessing hat dieselbe Bedeutung wie Semlers später zu erörternde Entgegensetzung von innerem Herzenschristentum und den scholastischen Formeln der öffentlichen Kirchenreligion; nur daß beide doch im weiteren auseinander gingen und Semler Lessings Theorie von Offenbarungs- und Vernunftwahrheiten nicht zustimmte. Eins werden wir aus allen diesen Bekenntnissen gegen die Theologie, gegen den Wert der Dogmatik für den Christen herauslesen, daß auch Lessing diese Stimmungen kannte, daß er sich dahinein zu versetzen und sie nachzuempfinden vermochte. Dieses naive Christentum der persönlichen Erfahrung war ja mit dem Lessingschen verwandt in der Abneigung gegen alle Beweise, die aus äußerlichen Normen genommen wurden, sei es Bibel oder eine andere Autorität. Beiden galt der „Beweis des Geistes und der Kraft", nicht der Autoritätsbeweis, auch nicht der alte Beweis des Geistes und der Kraft aus erfüllten Weissagungen und geschehenen Wundern, der jetzt nur durch das kraftlose „Medium" des historischen Berichts wirken könnte; sondern die Früchte, die die Religion wirkt, sind ihre Beweise, und von ihnen sagt auch Lessing: „Diese Früchte sehe ich vor mir reifen und gereift, und ich sollte mich damit nicht sättigen dürfen?" „Das noch immer fortdauernde Wunder der Religion selbst" ist ihr einziger Wunderbeweis; der stützt sich nicht auf Äußeres, wodurch Scholastik und Orthodoxie „an den Faden einer Spinne nichts weniger als die ganze Ewigkeit hängen" wollten (Duplik 2), sondern er beweist aus der „innern Wahrheit". Und diese „Wahrheit, die keiner Beglaubigung von außen bedarf", strebt auch Lessing an. Darin ist er jenen Christen formal verwandt; darin berührt er sich mit Semler, dem alle Zeit erst eigne moralische Kraft, persönliche Geisteswirkung der Anfang und alleiniger Wahrheitsbeweis der Religion war.

Aber ebenso deutlich ist nun auch, daß Lessing sich diese „innere Wahrheit" materiell anders denkt als der Christ, der es nur „fühlt,

daß ihn der christliche Lehrbegriff beruhigt", und der deswegen diesen Lehrbegriff denen anderer Religionen vorzieht (Axiomata 10). Für Lessing hat die Vernunft und sie allein darüber zu entscheiden, „ob eine Offenbarung sein kann und sein muß, und welche von so vielen, die darauf Anspruch machen, es wahrscheinlich sei". Bloßes Gefühl für die Wahrheit des Christentums bedeutete ihm auf diesem Gebiete der Religionsvergleichung, die das aufgeklärte Zeitalter eigentlich jedem Christen zur Pflicht machte, nichts als Vorurteil, das nur durch vernünftige Kritik überwunden und zu einem festen, vertrauenswerten Urteil gemacht werden konnte.

Ähnlich ist es auf innerchristlichem Gebiete, wenn es sich nicht mehr um den Gesamteindruck handelt, sondern um Einzelheiten der Lehre usw. Da verbürgt nicht das Gefühl in seiner unmittelbaren Gewißheit die innere Wahrheit, sondern allein die prüfende Vernunft. Weil so das Gefühl als Wahrheitsmesser des Besonderen und Einzelnen bald versagt, setzt Lessing schon an die Stelle des noch möglichen „inneren Gefühls von den wesentlichen Wahrheiten" lieber die gewissere Norm der Vernunft, die die historischen, geoffenbarten Wahrheiten in ihrem relativen Werte anerkennt, aber sie in Wahrheiten der reinen Vernunft umwandelt. Das ist die Aufgabe des Theologen, der sich nicht bloß unter den strohernen Schild des Laienchristen stellen soll: „Wenigstens würde ich die Achseln über ihn zucken, daß er sein Handwerk so schlecht verstünde". Er vollendet die Tätigkeit der Vernunft, indem er deren religiösen Produkten die noch nicht rein vernünftige Form abstreift.

C. Christentum und Offenbarung.

Lessing hatte sich, fußend auf geschichtlicher Beobachtung und psychologischem Nachdenken, einen Offenbarungsbegriff gebildet, der seinen Gedanken über das Verhältnis des außerweltlichen Gottes und der doch nicht außergöttlichen Welt entsprach und alle Offenbarung nicht als übernatürliche Belehrung und rein wunderbare Erziehung darstellte, sondern als die allmählich fortschreitende, psychologisch verständliche religiöse Entwicklung im Geistesleben der Menschheit. Geschichtskritik und geschichtsphilosophische Pietät hatten einen Kompromiß geschlossen, der freilich nicht gegen die sichere

Erkenntnis verſtoßen ſollte, daß es keine abſolute Offenbarung geben könnte, daß jede, auch die relativ vollkommenſte, doch der Vervollkommnung und der rein vernünftigen Ausbildung bedarf, damit die beſchränkten, konventionell bedingten, „hiſtoriſchen" Wahrheiten bloße und reine Vernunftwahrheiten würden.

1. Wandte Leſſing dieſen Satz auf die einzelnen Religionen an, ſo mußte ſich ihm die Stellung ergeben, die er tatſächlich eingenommen und auch in der „Erziehung" nicht verleugnet hat. Freilich nur wer Latein verſtand, durchſchaute das Motto, das er Auguſtin (Soliloquia II 10) entnommen hatte, und das er gewiß, ſo zweideutig es iſt, nicht nur auf ſeine Hypotheſen, ſondern ebenſo auf den hypothetiſchen Gegenſtand bezog: „haec omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt". Und denſelben Gedanken, daß Wahres und Falſches ſich in der Geſchichte und ihren Offenbarungsreligionen miſchen, konnte, wer Ohren hatte zu hören, auch aus jenen Worten der Vorrede heraushören, die die Religionen und Irrtümer parallelisierten und beide freilich weder belächelt noch unwillig betrachtet wiſſen wollten; denn „dieſen unſern Hohn, dieſen unſern Unwillen verdiente in der beſten Welt nichts, und nur die Religionen ſollten ihn verdienen? Gott hätte ſeine Hand bei allem im Spiele, nur bei unſern Irrtümern nicht?"

Das Chriſtentum machte in der Hinſicht keine Ausnahme. Als geſchichtliche Offenbarung nahm es mit ſeiner Wahrheit an allem teil, was von den hiſtoriſchen Wahrheiten überhaupt galt. Es kann ſich als die beſte unter den geoffenbarten oder poſitiven Religionen nur erweiſen, wenn es die Religion iſt, „welche die wenigſten konventionellen Zuſätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigſten einſchränkt". Das iſt der Maßſtab, den Leſſing auf Grund der Theſen „über die Entſtehung der geoffenbarten Religion" auch an die chriſtliche Religion legt. Und daß auch ſie ihm nicht als abſolut höchſte, ſondern nur als relativ beſſere erſcheinen kann, dafür bürgt ſeine ebenda ausgeſprochene Grundanſchauung über alles Konventionelle: „Alle poſitiven und geoffenbarten Religionen ſind gleich wahr und gleich falſch. Gleich wahr, inſofern es überall

gleich notwendig gewesen ist, sich über verschiedene Dinge zu vergleichen, um Übereinstimmung und Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen. Gleich falsch, indem nicht sowohl das, worüber man sich verglichen, neben dem Wesentlichen besteht, sondern das Wesentliche schwächt und verdrängt." — Bei Semler ist diese Erkenntnis übrigens nur durch seine Akkommodationshypothese verdeckt, aber doch vorhanden.

a) Galt es, die geschichtliche Stellung der christlichen Religion festzulegen, so mußte zunächst ihr Verhältnis zur jüdischen Offenbarungsstufe dargestellt werden. Das ist die Hauptaufgabe, die Lessing in der „Erziehung" erledigt. Der Zusammenhang, in dem er hier auf die christliche Religion zu sprechen kommt, hat seine Vorzüge und seine Nachteile. Es ergab sich von selbst, daß er so deutlich wie möglich den jüdischen Grund und Boden, auf dem das Christentum gewachsen ist, aufzeigte. Er hatte im ganzen ersten Teil der Schrift die jüdische Religion als die erste Offenbarungsstufe gewürdigt, die nun im Zeitalter des Nomismus eine Fortführung über sich selbst hinaus, aber doch auf Grund des Vorhandenen geradezu forderte, weil sie dazu „reif" war und aufhören mußte, nur für „Kinder" etwas zu bieten (§ 54). Darin liegt die Notwendigkeit des Christentums begründet, und nirgends konnte man besser als im Zusammenhang dieser Geschichte seinen Fortschritt als Offenbarung würdigen. Wenn Lessing im Blick auf diese allgemeine Zeitlage sagen muß, „daß Christus selbst zu keiner bequemeren Zeit in die Welt hätte kommen können", so will er damit gewiß nichts Nachteiliges gegen die Religion aussagen. Viele seiner Zeit mögen noch geglaubt haben, daß es den Fortschritt des Christentums als Offenbarung aufhebe, wenn man seine Entstehungszeit überhaupt schon eine fortgeschrittenere Zeit nennt. Lessing selber auch hält in den „Gedanken über die Herrnhuter" die Siege für „sehr zweideutige Beweise der gerechten Sache", weil er meint, daß sehr viele ohne das „Glück", ohne die Mithilfe der ganzen Zeitumstände nichts Heldenhaftes und Bewunderungswertes hätten leisten können (a. a. O. XIV, S. 203). Aber diese Erwägung, daß Christus „das große Wunder seiner Erscheinung . . dem natürlichen Laufe der Dinge hat unterwerfen wollen", soll nicht die Tatsache aufheben, daß im Christentum

zuerſt ein weſentlicher Fortſchritt über die altteſtamentliche Stufe hinaus ſtattgefunden hat[1]).

Einen großen Nachteil aber bot der Gedankengang, in dem er hier die chriſtliche mit der jüdiſchen Stufe verglich. Leſſing verfiel um ſo leichter dem Fehler des Rationalismus überhaupt, als er die ganze Geſchichte der Offenbarung hier im Intereſſe der Apologetik unter dem Bilde eines Erziehungswerkes anſah, das Gott als Erzieher mit und an der Menſchheit treibt. Dieſes Bild konnte an ſich leicht täuſchen. Hier lag die Gefahr nahe, die chriſtliche Religion in intellektualiſtiſcher Weiſe doch als Sache der Belehrung zu faſſen und Chriſtus allein als „Lehrer" zu werten: „Ein beſſerer Pädagog muß kommen und dem Kinde das erſchöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen. Chriſtus kam" (§ 53). — Von der „beſſeren" „Lehre", der neuen größeren „Belehrung" hat Semler und der Rationalismus oft genug geſprochen und geglaubt, damit alles zu ſagen; dieſes Schlagwort kehrt bei Leſſing wieder.

Dazu brachte insbeſondere die Frage, welche Lehre im Vergleich zum Alten Teſtament das Neue Teſtament als höhere Offenbarung erweiſt, eine neue Gefahr einſeitiger Verkennung. Jene erſten §§ waren die Antwort auf Reimars Fragment, das aus dem Fehlen des Unſterblichkeitsgedankens im Alten Teſtament der jüdiſchen Offenbarungsſtufe die Göttlichkeit und den Offenbarungscharakter gänzlich abgeſprochen hatte. Leſſing hatte dagegen in den Schlußparagraphen des 1. Teiles hingewieſen auf die auch im Alten Teſtament vorhandenen „Vorübungen, Anſpielungen, Fingerzeige" des Unſterblichkeitsglaubens, die nur auf weitere Entwickelung warteten. Da war es durch den Zuſammenhang gefordert, Jeſus zunächſt zu werten als den „erſten zuverläſſigen, praktiſchen Lehrer der Unſterblichkeit der Seele" (§ 58). Der geſchichtliche Anlaß zur Entſtehung dieſer apologetiſchen Schrift hat eine Einſeitigkeit verſchuldet, unter der das Bild Jeſu und des Chriſtentums hier leidet, obwohl doch gerade dadurch deren Vorzug vor der jüdiſchen Stufe erwieſen werden ſollte.

[1]) Die Anwendung dieſer Gedanken auf die Ausbreitungsgeſchichte des Chriſtentums im Fragment „von der Art und Weiſe der Fortpflanzung".

Lessing glaubte diesen Vorzug erwiesen zu haben, indem er Jesum als den „ersten" „praktischen" Lehrer der Unsterblichkeit schilderte, der „seine inneren und äußeren Handlungen" nach der Unsterblichkeit „einrichtet" und einrichten lehrt: er ist der Sittenlehrer, der an Stelle des bei Griechen und Römern schon vorhandenen „Schattens solcher edleren Bewegungsgründe" (§ 56) nun das „Wahre" (§ 57) bringt, als dieser Teil des Menschengeschlechts „in der Ausübung seiner Vernunft so weit gekommen war, daß er zu seinen moralischen Handlungen edlere, würdigere Bewegungsgründe bedurfte" (§ 55). In der Hinsicht gebührt Jesu unbedingt eine einzigartige Bedeutung: „eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben zu empfehlen, war ihm allein vorbehalten" (§ 61). Das ist Jesu neue, bessere, wahre Lehre, die den Fortschritt über die jüdische Religion hinaus zeigt und für den höheren Offenbarungscharakter des Christentums bürgt. —

Von Semler ließen sich mannigfache Sätze daneben stellen, die alle darauf hinzielen, der unmündigen und unvollkommenen jüdischen Religion und ihren nationalen Schranken gegenüber die Universalität der christlichen zu betonen. Das ist Semlers Hauptabsicht bei aller Vergleichung. Ihm ist vor allem das Universale das Göttliche. Diesen Maßstab legte er seiner Kanonskritik in der „freien Untersuchung" zugrunde (I 113f. 146f.).

Neben diesem Universalismus des Christentums, der allein eine Union aller Menschen ermöglicht und „eine und dieselbe moralische Gesellschaft" für alle Welt schaffen soll, tritt die höhere Moral in Lessings Sinn als unterscheidendes Merkmal zurück. Der Vorzug ist das Überwinden alles Partikularismus. Der Universalismus ist die höhere Moral des Christentums, obwohl Semler auch das andere zugibt, daß hier im Vergleich zum A. T. eine bessere Anweisung vorliegt, für sich innerlich vollkommener und gottähnlicher zu werden (I 79). Der der Moral entnommene Maßstab steht in Semlers Religionsvergleichung also nicht aus prinzipiellen Bedenken in zweiter Linie; vielmehr ist auch ihm, wie seiner ganzen praktisch gerichteten Zeit, alle Religion ein Komplex „von moralischen Ideen und Grundsätzen, welche im Verstande und Willen des Menschen Bewegungen mit sich führen und durch ihre

Anwendung des Menſchen Zuſtand wirklich beſſer und vollkommener machen" (I 30). So deutet er auch die gratia Christi.

b) Die Frage nach dem Weſen des Chriſtentums überſetzte ſich alſo nach der Sprache des Rationalismus in die andere Frage nach der Lehre des Chriſtentums; und dieſe Frage war unabtrennbar von der geſchichtlichen Betrachtung des geſchichtlichen Jeſus. Der Rückgang auf die Geſchichte, der zur Eigenart des Rationalismus gehört, war auch hier das Mittel der Kritik. Die Geſchichte des beginnenden Chriſtentums wandte man gegen das im Lauf der weiteren Entwicklung Gewordene; nur daß auch betreffs des Urſprünglichen die Vernunft, die allein Offenbarung beurteilen kann, das Weſentliche vom Hiſtoriſchen ſondern mußte. Darin ſtimmen alle Richtungen des Rationalismus miteinander überein.

Für den radikaleren Flügel der Bewegung iſt wieder Reimarus ein charakteriſtiſches Beiſpiel. Daß die ganze Religion, die man erſt auf die Auferſtehung Jeſu gründen will, falſch, d. h. nicht die urſprüngliche chriſtliche Religion iſt, hält er für eine ausgemachte Sache, auf die er ſeine weitere Schlußfolgerung gründen kann, daß dann wohl die Auferſtehung nicht geſchichtlich ſei und ſich noch Spuren ihrer Erdichtung zeigen werden. Jenen Vorderſatz prüft er in dem von Leſſing herausgegebenen Fragment „von dem Zwecke Jeſu und ſeiner Jünger" und beſtätigt die Reſultate ſeiner Zeit. Man hat „dasjenige, was die Apoſtel in ihren eigenen Schriften vorbringen, von dem, was Jeſus in ſeinem Leben wirklich ſelbſt geſprochen und gelehret hat, gänzlich abzuſondern" (§ 3); dann ſieht man, daß Jeſus Lehrer des „Sittengeſetzes" iſt, daß er dieſes „beſſer erkläret, als es bisher geſchehen" (§ 5). „Es ſind keine hohen Geheimniſſe oder Glaubenspunkte, die er erkläret, beweiſet und prediget, — es ſind lauter moraliſche Lehren und Lebenspflichten . . , wobei er das gemeine Erkenntnis von der Seele des Menſchen, von Gott und ſeinen Vollkommenheiten, von der Seligkeit nach dieſem Leben uſw. ſchlechterdings als bekannt vorausſetzt" (§ 6), — alſo ein Lehrer der vernünftigen, praktiſchen Religion mit vernünftiger, praktiſcher Methode, ohne die Abſicht, „gewiſſe zum Teil neue und unbekannte Glaubensartikel und Geheimniſſe zu offenbaren und alſo ein neues Lehrgebäude der Religion aufzurichten" (§ 7). Man dürfe ſich hier durch

Worte, wie Glaube, Geheimnis, Evangelium u. a. nicht „betrügen" lassen, da diese im Neuen Testament etwas anderes bedeuten als im Dogma. Wenn man die gelegentlichen, versehentlichen Überbleibsel der wahren Meinung Jesu in den apostolischen Schriften beachte, so sehe man: es „haben die Apostel nach dem Tode Jesu ihr voriges Schema von der Absicht der Lehre und den Verrichtungen Jesu geändert" und danach erst ihre Schriften geschrieben, die uns also das Wesen der christlichen Lehre Jesu nicht zeigen können (§ 31 f.).

Im allgemeinen wichen Semler wie Lessing von diesen kritischen Urteilen über die Glaubwürdigkeit der Berichte (vgl. unten) und den Inhalt der Lehre Jesu nicht ab. Semler, der sich seit seinem ersten Prorektorat (1761) mehrfach wegen Arianismus zu verantworten hatte, hatte im Pietismus die Auffassung Jesu kennen gelernt, die sein inneres, mystisches Verhältnis zum Christen der Gegenwart betont und ihn feiert als den „Seelenfreund". Aber er konnte sich in diesen Idiotismus der Erbauung, wie wir sahen, nicht finden; die Worte waren ihm „abgeschmackt". Andererseits empfand er, der praktischen Stimmung der Zeit entsprechend, schon damals die „Tugend", die jene Naturwerk nannten, als das Wichtigere und sah in dem „inneren Wert und steter Ordnung der Seele das Hauptmerkmal der besten und vollkommenen Religion" im Gegensatz zur ruhelosen Selbstqual des Pietismus. Das erkannte er auch bei Jesus als das Wesen seiner Lehre. Jesu „Lehre" gibt eine „bessere Vorbereitung zu edlen Einsichten und größern moralischen Vorschriften"; sie bringt als neues Motiv die Idee „von dem Ziel aller Menschen, auch für die heidnische Welt, von der allgemeinen Liebe Gottes" (Freie Unters. I 63, 113 f.). Wenn Semler auch sagen konnte, daß die Christen durch Jesus nicht nur „die richtige Ordnung ihrer Ausbesserung", sondern auch „Zuversicht zu Gott" gelernt haben, und daß Jesus „für alle Menschen die gleich gute Teilnehmung an Gott zustande bringen wollte" (I 146), so geht diese religiösere Wertung mehr nebenher, als daß sie stets energisch festgehalten wäre.

So sehr Semler bei allem dogmatischen Gegensatz gegen Augustin und der Vorliebe für Pelagius sein Leben lang als Nachwirkung der pietistischen Methode ein geheimes, oft quälendes Schuldgefühl und Sündenbewußtsein mit sich herumtrug, so würdigte

er doch kaum je Jesus als Erlöser im kirchlichen Sinne; wo er von Aufhebung der Schuld und Strafe sprach, waren diese Gedanken peripherisch. Er rechnete im Gegensatz zu „manchen neuern Liebhabern eines größeren Gefühls der Sünden, Sündhaftigkeit und der Gnade" all dies „nicht in die allgemeinen Grundsätze und Übung des Christentums" (Lebensb. I 136). Er setzte mit Baumgarten, dessen Zustimmung er dabei unbedingt zu finden hoffte, „die Kraft oder den wahren Charakter des Christentums in die innere Bildung der Seele, wodurch in der Tat die gemeine Unordnung der Affekten und die moralische Rauhigkeit und Härte gegen andere, wenn ich so reden darf, ganz aufgehoben wird, daß der Christ, ohne äußerliches Geräusch — dazu ist er zu aufmerksam auf seine geheimen Mängel, — in der größten Bereitwilligkeit und Tätigkeit ist, Gutes an andern Menschen zu tun, aus dankbarem Wunsch gegen Gott und gegen seine geistliche wohltätige Gewalt über unsere innere Wohlfahrt" (Lebensb. II 3). Die „stete Ordnung der Seele" ist ihm schon in der Zeit der inneren Zweifel, die der Pietismus in ihm weckte, „das Hauptmerkmal der besten und vollkommenen Religion"; so zeigte sich ihm das Ideal eben im Gegensatz zu der ihn umgebenden Wirklichkeit, wo er selber „so einen Hang zur Furchtsamkeit" aus steter Beschauung seiner Unwürdigkeit bekommen hatte (a. a. O. I 101). Dieser Wesensbestimmung des Christentums entsprach auch die Anschauung Semlers vom Einfluß des offenbarenden Wortes Gottes auf den Menschen und seine darauf beruhende Kanonskritik; es ist seine christliche Überzeugung (Vorrede zu Bd. I), daß „des Menschen Verstand, Vernunft, Wille und der Gebrauch aller seiner menschlichen Fähigkeiten durch das Wort Gottes in eine neue Ordnung und Fertigkeit gebracht" wird. Sein Urteil, das er anfügt: „Dies ist auch allen Menschen nötig", läßt uns sehen, daß ihm das Christentum trotz seiner oft so allgemeinen theologischen Ausführungen darüber doch Herzensbedürfnis war. Sein Streit mit Bahrdt und Reimarus zeigt dies noch deutlicher.

Lessing war an die Frage nach der wahren Lehre Jesu und dem geschichtlichen Wesen des Christentums auch in der „Erziehung" herangetreten und hatte dem Zusammenhang entsprechend, aber im Widerspruch gegen Reimarus, der das zu den allgemeinen Voraussetzungen der Zeit rechnete, den Unsterblichkeitsgedanken als das

Höhere im Christentum betont und Jesus als den ersten zuverlässigen praktischen Lehrer der Unsterblichkeit betrachtet. Die Unsterblichkeitslehre, die von sehr vielen als ein wichtiger Beweis für die Wahrheit und Notwendigkeit der geoffenbarten Religion ausgeführt wurde, spielte sonst bei Lessing in diesem Zusammenhang keine so große Rolle. „Womit sich die geoffenbarte Religion am meisten weiß, macht mir sie gerade am verdächtigsten", sagt er in einem nachgelassenen Fragment betreffs des Anspruchs, daß sie „uns allein die völlig ungezweifelte Versicherung von der Unsterblichkeit der Seele gewähre". Gleichwohl geht er in der „Erziehung" auch bei der Wertung der Lehre Jesu davon aus, weil der Zusammenhang es forderte. Freilich ist auch ihm im weiteren diese neue Hoffnung nur ein Punkt in dem neuen sittlichen christlichen Leben, nur das edlere Motiv für die „innere Reinigkeit des Herzens". Diese gelehrt zu haben in engster Verbindung mit der Unsterblichkeitshoffnung ist Jesu Bedeutung.

Als er schon 1750 in den „Gedanken über die Herrnhuter" ähnliches niederschrieb und in der Lehre Jesu eher das ausübende Christentum der Herrnhuter, ihre heilige Lebensart und den tugendhaften Wandel wiederfand als das dogmatische „Vernünfteln" und das „Beschauliche" des Aberglaubens, da entschuldigte er sich, daß er Christus hier „nur als einen von Gott erleuchteten Lehrer" ansah. Es scheint, als wolle er das nur „hier" so tun. Aber er hat doch nie etwas anderes betont als die Lehre Jesu und ihn als diesen Lehrer. Wenn er dort als das wichtigste Merkmal hervorhebt (XIV S. 207), daß Jesus die Religion in ihrer Lauterkeit wieder herstellte, ihr „engere Grenzen" zog, um sie durch Reduktion „heilsamer und allgemeiner" zu machen, daß er die Geistigkeit Gottes lehrte, um alle Arten der Religion zu verbinden, so bleibt er auch damit auf dem Gebiet des Äußeren und vermag Jesu religiöse Prinzipien nicht viel besser zu kennzeichnen, als mit den rein moralischen Gesichtspunkten in der „Erziehung des Menschengeschlechts".

Nach dieser Lehre Jesu wird nun das Wesen des Christentums beschrieben. Es ist eine moralische Religion. Daß sie Erlösungsreligion ist, erscheint auch bei Lessing kaum je. In einer Rezension vom 2. Januar 1755 zwar scheint Lessing die christliche Religion im

Auge zu haben, wenn er die „wahre" Religion beschreibt und von ihr sagt: „Das stärkste innere Kennzeichen, woran man die einige wahre Religion erkennen kann, ist ohne Zweifel dieses, daß sie eine vollkommene Richtschnur des sittlichen Lebens der Menschen lehren und zugleich einen überzeugenden Unterricht erteilen muß, wie man in Ansehung der Abweichungen von derselben Gnade und Vergebung erlangen könne." Das sind Worte, die Lessing sonst selten gebraucht hat. Für die Wesensbestimmung des Christentums sind sie nicht verwertet, und daß sie Hauptpunkte der Religion Jesu waren, sah der Rationalismus nicht. Ihm war paulinische, augustinische Stimmung fremd. Selbst Semler, der sich im Pietismus daran abgehärmt hat, läßt diese Erfahrungen, wenigstens als Theologe und Historiker, meist außer acht.

Wir können uns mit Recht darüber wundern, daß diese Kreise, die zuerst wieder energisch anfingen, von Jesus selber ohne jedes dogmatische Vorurteil lernen zu wollen und, wie sie selber es nannten, die „Religion Christi" auf den Leuchter zu stellen gegen das Christentum der Kirche, an der innersten Religion Jesu so achtlos vorübergegangen sind. Aus dieser einen Tatsache erkennt man am deutlichsten, daß ihnen der vorurteilslose Blick in die Geschichte, die Lehrmeisterin sein soll, doch gefehlt hat; oder vielmehr ihre Kritik war Hyperkritik; ihre Zweifel hatten gegen Alles Mißtrauen. Das ist die Stimmung, die uns bei Lessing selbst in der „Erziehung" entgegentritt und zwar nicht nur in bezug auf Wunder u. a., sondern, was wichtiger und verhängnisvoller war, hinsichtlich der Person Jesu selber. Es handelt sich um § 59, der Jesus als den ersten „zuverlässigen" Lehrer der Unsterblichkeit würdigt. Als zuverlässige Beweise nennt Lessing die erfüllten Weissagungen und Jesu Wunder mit Einschluß seiner Auferstehung. Es ist der orthodoxe Apparat ohne eine Neuerung, nur alles abgeschwächt, weil Lessing als Kritiker hinzufügt: „Ob wir noch jetzt diese Wiederbelebung, diese Wunder beweisen können, das lasse ich dahingestellt. So wie ich es dahingestellt sein lasse, wer die Person dieses Christus gewesen. Alles das kann damals zur Annehmung seiner Lehre wichtig gewesen sein, jetzt ist es zur Erkennung der Wahrheit dieser Lehre so wichtig nicht mehr". — Aber hört nicht dadurch dieser Jesus, den er nicht einmal faßlich als Person

zeichnen kann, auf, der „zuverlässige“ Lehrer zu sein? Lessing verzichtet hier als Theologe auf das, was er als Dichter so fein vermag, auf die psychologische Analyse, die ihm Jesu Person auch auf Grund der Berichte hätte deutlicher machen und ihm die Fähigkeit geben können, tiefer hineinzusehen und über den Rationalismus auch da fortzuschreiten, wo der Fortschritt am notwendigsten war.

Immerhin aber war es ein bedeutsamer Fortschritt, wenn man zwecks Vereinfachung auf die Person Jesu hinwies und diesen als Schützer im Kampfe gegen die Orthodoxie und ihr Dogmensystem anrief. Lessing und Semler würdigten die Person Jesu nur als Lehrer in rein intellektualistischem Sinne. Aber daß sie ihn als einen Lehrer der Gegenwart achteten, brachte doch immer eine religiöse Beziehung und christliche Stimmung in Kreise hinein, die in der Gefahr waren, mit der Orthodoxie das Christentum abzuschütteln. Da war es eine Apologie der christlichen Religion, wenn Lessing unter Berufung auf die Schrift das Christentum als Liebe predigte. Diese Liebe fand er nicht allein in dem „göttlichen“, wenn auch außerkanonischen „Testament Johannis“ (1777)[1]) gegen das die Menschen trennende Evangelium Johannis und seine Logoslehre, sondern nicht minder in der „Religion Christi“[2]), die er geradezu einen Gegensatz gegen die „christliche Religion“ nennt. Die Evangelien enthalten nach ihm (§ 6) mehr die Religion Christi als die christliche Religion. Ebenso aber kommt man auf die Religion Christi als das Wesen des Christentums hinaus, wenn man von allem Problematischen absieht und damit auch das theologische Problem, ob Christus mehr als Mensch gewesen ist, läßt und statt dessen sich an das Ausgemachte hält, daß Christus wahrer Mensch war (§ 1). Die christliche Religion, die das Problematische für wahr nimmt, daß er mehr als Mensch gewesen ist, wird selber problematisch. Aber fest und als ausgemachte Tatsache steht die Religion Christi am Anfang des Christentums, d. i. „diejenige Religion, die er als Mensch selbst erkannte und übte, die jeder Mensch mit ihm gemein haben kann, die jeder Mensch um so viel mehr mit ihm gemein zu haben wünschen muß, je erhabener und

[1]) Hieronymus in ep. ad Gal. c. 6: filioli, diligite alterutrum!

[2]) Theol. Nachlaß, S. 101 ff. Bei Hempel XVII, S. 248 f.

liebenswürdiger der Charakter iſt, den er ſich von Chriſto als bloßen Menſchen macht" (§ 3).

Mit dieſer Unterſcheidung, die Leſſing wohl ſeinem Fragmentiſten verdankt, hatte er der theologiſchen Aufklärung ihr Motto gegeben, das religiös klang, freilich nicht bei allen ſo religiös motiviert war. Semler wies es zwar gegen Bahrdt ab als eine der notwendigen rechtlichen Organiſation widerſprechende Utopie; aber in der Kritik erwies doch die Sache, wenngleich ohne die klare Formulierung, auch ihm große Dienſte. Leſſingſche Formeln ſind es, wenn Henke fordert, ut omnis haec in Christum religio ad religionem Christi magis revocetur; denn Chriſtolatrie iſt nicht Chriſtentum. Auch Herder ſprach es Leſſing nach, daß ſich die Religion an Jeſum mit dem Fortgang der Zeit notwendig in eine Religion Jeſu verändern müſſe, „und zwar unvermerkt und unaufhaltbar. Sein Gott unſer Gott, ſein Vater unſer Vater! Aus allen Reden Chriſti erhellt dies, indem er die Seinigen immer an ſeine Stelle ſetzt"[1]). Das iſt das „Evangelium". Das iſt auch Semlers „Kerygma". Das iſt das Weſentliche im Unterſchied von allem Vergänglichen und allen Vehikeln; Leſſing nennt es in anderm Zuſammenhange (7. Axiom) einmal den fortwirkenden Geiſt Chriſti oder in ſeiner Sprache: die Spuren, die die Lehren des göttlichen Menſchenfreundes in der Welt zurückließen, wie alles, was geſchieht, ſolche Spuren hinterläßt.

Gewiß hat Leſſing gelegentlich Goezens Inquiſitionsfragen dahin beantwortet, daß er unter chriſtlicher Religion den Inhalt aller Glaubensregeln und Symbole der erſten vier Jahrhunderte verſtehe; aber dieſe geſchichtliche Definition iſt γυμναστικως gegeben. In engem Zuſammenhang mit ihr und in ſcheinbarem Gegenſatz zu der obigen Weſensbeſtimmung des Chriſtentums ſteht auch jener Lobpreis des Evangeliums Johannis[2]), das allein der chriſtlichen Religion ihre wahre Konſiſtenz als allgemeine Erlöſungsreligion gegeben habe: „Nur ſeinem Evangelium haben wir es zu danken, wenn die chriſtliche Religion in dieſer Konſiſtenz allen Anfällen ungeachtet noch fortdauert und vermutlich ſo lange fortdauern

[1]) Vom Erlöſer der Menſchen V, § 12.

[2]) Hypotheſe über die Evang. § 62 f. Vgl. Semlers Stellung, oben S. 134.

wird, als es Menschen gibt, die eines Mittlers zwischen ihnen und der Gottheit zu bedürfen glauben, das ist ewig". Diese unparteiische Anerkennung einer Religion, die andersgeartet ist als seine eigene christliche, geschichtlich gerechtfertigte Religion, kann jedoch die Tatsache nicht aufheben, daß nach Lessings eigener Meinung die von Christus selbst gewollte christliche Religion nicht die der Rechtgläubigkeit, auch nicht der kirchliche Erlösungsglaube ist, sondern die praktische Religion, die Christus selber übte, und die sich bewährt im Charakter und Leben der Christen.

Hier ist Ethik und Religion eins; wie bei Semler und seiner Betonung der von Christus gelehrten und von der fortgehenden Geisteswirkung geschaffenen, harmonischen Gemütsverfassung des Christen, so bei Lessing und seiner Hervorhebung der vom Christentum geläuterten Motive des Handelns. Bei beiden fehlt die pietätvolle Achtung vor der Person Jesu, auch dem Leiden Jesu nicht. Wenn Lessing im 8. Literaturbriefe die Wielandschen „Empfindungen des Christen" anstößig fand und gegen die horazisch verkündeten Empfindungen über den Tod Christi protestierte, so tat er es doch, um in religiöserem Sinn das Geheimnis vor den „verschönerten Geheimnissen" zu schützen und den Christen nicht von dem wegzuführen, was, wie er sagt, ein Mensch denken soll, wenn er den Erlöser am Kreuze denkt. Lessing liebt da am wenigsten Ausschweifungen und Phantasien, ja nicht einmal Worte, geschweige denn daß er damit rechnet. Wenn er und Semler doch hin und wieder gegen ihre eigentliche moralische Bestimmung des Christentums auch auf Gedanken vom Mittler, Erlösung, Genugtuung usw. kommen, so ist das eine Akkomodation, die aus der konservativen Macht der religiösen Pietät durchaus verständlich ist. Selbst Lessing war nicht der allzeit Nüchterne und Konsequente, als den man ihn meist anschaut.

2. Wir müssen bei der Würdigung dieser Wesensbestimmungen eins bedenken, daß die Anerkennung des Christentums als höherer Moral das höchste Prädikat war, das der Rationalismus kannte und demgemäß zu verleihen hatte. Nicht weniger aber wäre es eine Verkennung der Dinge, wenn man in den Aussagen über das Verhältnis der christlichen zur natürlichen Religion eine gewollte Herabsetzung sehen wollte.

Um den an ſich richtigen Gedanken zu wahren, daß allen Religionen in verſchiedener Stärke doch dasſelbe religiöſe Gefühl und dem Chriſtentum insbeſondere volle Vernunft zugrunde liege, betonte auch die im apologetiſchen Intereſſe arbeitende Theologie[1]) die Verwandtſchaft der Offenbarungsreligionen mit der Naturreligion. Anders vermochte man die Geſchichte nicht zu werten und die Berechtigung der geſchichtlichen Religionen nicht anzuerkennen, wenn man ſie nicht in Verbindung brachte mit der Natur und der natürlichen Religion. Daß das Chriſtentum die restoration des ewigen natürlichen Geſetzes iſt, wie vorher das Geſetz des Moſes, so that the three laws of Nature, of Moses, and of Christ were one and the same individual law[2]), — daß die chriſtliche Religion die religio prima aeterna immutabilis iſt, nur gereinigt von der heidniſchen Entſtellung, befreit vom jüdiſchen Partikularismus und als univerſale geiſtige Gottesverehrung auf die neue Unſterblichkeitslehre geſtützt, iſt nicht allein deiſtiſche Theſe, ſondern ebenſo die der Apologeten. Es iſt allgemein anerkannte Tatſache; anders konnte die Zeit es ſich nicht vorſtellen. So dachten Theologen und Laien[3]).

Anders weiß es auch Semler nicht. Seine Theſe iſt, „daß der größere Teil der Bibel bloß die natürliche Religion wiederhole, die auch ſchon ſonſther den Menſchen bekannt ſei, der kleinere Teil aber derſelben die ſehr wenigen Sätze vortrage, welche die heilige Schrift von der natürlichen Theologie unterſcheiden“[4]). So glaubten es ſeine Freunde Jeruſalem, Sack, Spalding, deren erſterer ſelber in England war und perſönlich den engliſchen Deismus in ſich aufnahm[5]), während Spalding von ſeiner Jugend an unter Shaftesburys Einflüſſen ſtand und Sack kein freigeiſtiges

---

[1]) Lechler a. a. O. S. 366 ff. Tholuck, Verm. Schriften II, S. 27 ff.

[2]) So Charles Gildon, The Deists' manual, or a rational enquiry into the christian religion. 1705 London; S. 239. 274.

[3]) Vgl. die Zeitmeinung bei Michael von Loen: die einzig wahre Religion, allgemein in ihren Grundſätzen, verwirret durch die Zänkereien der Schriftgelehrten, zerteilet in allerlei Sekten, vereinigt in Chriſto. 1750. Frkf. u. Lpzg.

[4]) Einleitung in die dogm. Gottesgelehrſ. in Ev. Glaub. I 51 ff.

[5]) Beſ. Betrachtungen über die vornehmſten Wahrheiten der Religion. 1774.

englisches Buch ungelesen ließ. Die Offenbarungsanschauung des nicht radikalen englischen Deismus und der ihn sonst bekämpfenden Apologetik ist in diesen deutschen Kreisen fast allgemein anerkannt: „Die ganze geoffenbarte Religion ist nichts als eine erneuerte Sanktion der Religion der Vernunft". So schildert Lessing die allgemeine Stellung zu unserm Problem, während Reimarus seinerzeit noch darüber zu klagen hatte, daß Kirche und Theologie aus Herrschgelüsten sich dieser Einsicht verschlossen. Jetzt hatte der Deismus den Sieg errungen, der nur das „Vernünftige" für christlich hielt. Die neumodischen Theologen freilich und die Populärschriftsteller, die das Neue in die Kirche und die Gemeinden einführten, blieben bei der Vermittlungsarbeit meist auf halbem Wege stehen (vgl. oben S. 225 ff.).

Bei Semler hören wir nicht nur den Satz, daß Christentum und natürliche Religion im wesentlichen identisch sind, sondern wir sehen auch noch genau, wie man diese Behauptung ermöglichte. Nur wenn die christliche Lehre, um die allein es sich in der christlichen Religion handelte, verallgemeinert und so der natürlichen Religion angenähert wurde, und indem man andererseits die Naturreligion hier und da ein wenig christianisierte, konnte die notwendige Identität entstehen, die doch allein die Vernünftigkeit und die Wahrheit des Christentums garantierte. Man handelte dabei sozusagen instinktiv und glaubte, sich auf die Lehre Jesu selber berufen zu können, die man allerdings, wie wir sahen, ebenso naiv verallgemeinert und von allem, was nicht Moral war, entkleidet hatte. Bei denen, die dieses Verfahren aus wahrer, praktischer Christlichkeit durchführten, herrschte in allem der Zirkelschluß, daß das Christentum nur wahr sein könne, wenn es die natürliche Religion wiederherstellte, und daß es tatsächlich nur die natürliche Religion erneuert haben kann, weil es doch wahr ist; alles andere sei von vornherein als minderwichtig gemeint oder durch Entstellung der Wahrheit hineingekommen.

Diese Kreise, zu denen im allgemeinen auch Semler gehörte, sind von den klaren Prinzipien Lessings weit entfernt gewesen und geblieben. Was er beim scharfen Durchdenken des geschichtlich und psychologisch allein möglichen Offenbarungsbegriffs als notwendige Konsequenz für jede Religionswahrheit gefunden hatte,

daß dieſe unmittelbare und nur hiſtoriſche Wahrheit erſt als Vernunftwahrheit ihre volle Höhe erreichen kann, iſt bei Andern ohne prinzipielle Begründung zur Verallgemeinerung der chriſtlichen Wahrheiten angewendet. Bei Leſſing iſt mit der Erhöhung die Anerkennung verbunden, daß das Chriſtentum für dieſe Wahrheiten den Richtungsſtoß gegeben hat. Bei jenen aber wird bei dem Zurückſchrauben des Chriſtlichen jede Andeutung, daß das geſchichtliche Chriſtentum erſt darauf geführt hat, und daß ſpezifiſch chriſtliches Gut ſo verallgemeinert iſt, faſt ängſtlich gemieden, als ſei dieſe Betonung des geſchichtlichen Anſtoßes ſofort Gefährdung der Wahrheit. Auch Semler iſt davon nicht frei.

a) Das Unterſcheidende iſt weniger das ſachliche Reſultat als die Stimmung, das Ziel, die Stellung zur Geſchichte und nicht am wenigſten die mehr oder minder ſcharfen Prinzipien, die hier zum Ausdruck kommen. Auch Leſſing erſcheint auf den erſten Blick bei ſeinen vernünftigen Konſtruktionen chriſtlicher Dogmen, als ein ſpekulativer Rationaliſt, der alles verwäſſert, um einiges zu halten. Wir nehmen als Beweis ſeine letzten diesbezüglichen Ausführungen in der „Erziehung“. Der Trinitätsgedanke (§ 73), den er ſchon 1773 im 2. Beitrag zur Geſchichte und Literatur gegen den Sozinianer Andreas Wiſſowatius verteidigt hatte, ſoll „den menſchlichen Verſtand nach unendlichen Verirrungen rechts und links nur endlich auf den Weg bringen, zu erkennen, daß Gott in dem Verſtande, in welchem endliche Dinge eins ſind, unmöglich eins ſein könne, daß auch ſeine Einheit eine tranſzendentale Einheit ſein müſſe, welche eine Art von Mehrheit nicht ausſchließt“.

Der Chriſtologie (§ 73), in der er gegen Sozinianer und Arianer auch ſonſt alle ſubordinatianiſchen Elemente verwirft, liegt der wahre Gedanke zugrunde, daß Gott „die vollſtändigſte Vorſtellung von ſich ſelbſt“ haben müſſe; und dieſe Vorſtellung iſt „ebenſo notwendig wirklich, als er es ſelbſt iſt“, da das „Bild“ alles, alles ohne Ausnahme hat, was er ſelbſt hat. Die „Verdoppelung in Gott“ iſt der „Sohn“. — Weiſt der Trinitätsgedanke darauf hin, wie leicht irrend unſer Verſtand iſt, weil er in metaphyſiſchem Intereſſe alles ſo ſchnell ſyſtematiſiert und eins macht und die Wirklichkeit aufhebt, die nicht ſo leicht eins iſt, —

so schützt Lessing den Sohnesgedanken durch den Hinweis auf die Unzulänglichkeit unserer Begriffe: „so irre ich mich vielleicht nicht so wohl, als daß die Sprache meinen Begriffen unterliegt".

Die Lehre von der Erbsünde soll uns weiter davon überführen, „daß der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, daß er moralischen Gesetzen folgen könne" (§ 74).

Es sind „Vernünfteleien" über die christlichen Religionsgeheimnisse (§ 76), wie Lessing selbst zugibt, freilich unter Betonung ihrer erlaubten Rechtmäßigkeit und Notwendigkeit, — Vernünfteleien, die ihre Art am deutlichsten § 75 in der Erklärung des Satisfaktionsgedankens zeigen: Gott will „lieber verzeihen", als den Menschen „von aller moralischen Glückseligkeit ausschließen". Diese aber läßt sich ohne moralische Gesetze und deren Aufrechterhaltung nicht denken. Deshalb gab Gott auch dem unvermögenden Menschen solche Gesetze, vergibt ihm aber die Übertretungen „in Rücksicht auf seinen Sohn, d. i. in Rücksicht auf den selbständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des einzelnen verschwindet"!

Ganz ähnlich steht es mit den Verallgemeinerungen in dem „Christentum der Vernunft" und in den schon erwähnten Schriften für Leibnitz, dem Aufsatz „über Leibnitz von den ewigen Strafen" und über des „Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit". In der „gemeinen" Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen und der Verdammnis findet er die „große esoterische Wahrheit", „daß in der Welt nichts insuliere, nichts ohne Folgen, ohne ewige Folgen sei". Der Gedanke der Verantwortlichkeit auf Grund der Selbstbestimmung des Individuums, der Leibnitz wie Lessing zu der Seelenwanderungslehre[1]) Anlaß gab, machte ihm wie Leibnitz auch die kirchliche Lehre von der Hölle verständlich; sie enthüllten das dort Verhüllte und Entstellte.

Nicht minder bringt die Vernunft ein in das Geheimnis der Trinität. Gott der Schöpfer schafft alles, was er sich vorstellt; bei ihm ist Denken und Sein eins (Chr. d. V. § 3). Da man

[1]) Vgl. Erziehung des Menschens. §§ 94 ff.; dazu der Nachweis, „daß mehr als fünf Sinne für die Menschen sein können".

ihm nicht die Vorſtellung ſeiner ſelbſt nehmen kann, ohne ſeine Gottheit anzutaſten, ſo kann man auch den „Sohn Gottes“ nicht von ihm trennen, den er durch einheitliches und vollkommenes Denken ſeiner Vollkommenheiten als „identiſches Bild“ aus ſich ſchuf (§ 4—8). Die „Harmonie“, die zwiſchen ihnen beſteht, iſt der Geiſt, der von beiden ausgeht, da beide ja zuſammen nur eins ſind, wie denn das Gedachte nicht außerhalb des Denkenden exiſtiert. Ebenſowenig aber kann die Harmonie abgetrennt von den Dingen, die ſie verbindet, beſtehen, ſo daß alle drei eins ſind (§ 9—12) und nun als das Göttliche der Welt gegenüberſtehen, die entſtanden iſt, indem Gott ſeine Vollkommenheiten zerteilt und nach Graden abgeſondert dachte (§ 13 ff.).

In dieſer Weiſe verwandelt Leſſing die hiſtoriſchen geoffenbarten Wahrheiten, wie er es gefordert hat, in allgemeine Vernunftwahrheiten. Die Frage: Iſt das, was bleibt, noch Offenbarung, da uns doch alles Vernunft reſp. Spekulation zu ſein ſcheint? wäre hier falſch, da Leſſing prinzipiell den Inhalt beider nicht ſcheidet. Aber wohl kann man fragen: Iſt es überhaupt eine Würdigung der chriſtlichen Religion, „mit deren hiſtoriſchen Wahrheit“, wie er ſelbſt ſagt (Erziehung § 77), „wenn man will, es ſo mißlich ausſieht“, wenn man ſie nur würdigt als Förderin der Spekulationen? Wenn Leſſing dieſe hiſtoriſchen Wahrheiten in Vernunftwahrheiten umwandelt und danach der chriſtlichen Religion zugeſteht (§ 77), es ſeien dies „nähere und beſſere Begriffe vom göttlichen Weſen, von unſerer Natur, von unſern Verhältniſſen zu Gott, auf welche die menſchliche Vernunft von ſelbſt nimmermehr gekommen wäre“, ſo iſt dadurch allerdings in ſeiner Weiſe der Offenbarungscharakter der chriſtlichen Religion anerkannt.

Dieſe Verallgemeinerung der hiſtoriſchen Wahrheiten teilt er mit der ganzen Zeit; auch Semler ſucht in praktiſchem Intereſſe den allgemeinen Kern eines Dogmas auf. Aber was für Leſſing charakteriſtiſch iſt, iſt das offne Eingeſtändnis, daß es ſich um *geſchichtlich gewordene, chriſtliche* Dinge handelt, auf die die menſchliche Vernunft von ſelbſt nimmermehr gekommen wäre. Dieſe Wahrheiten ſind für ihn ſchon in ihrer hiſtoriſchen Form nicht bloß „Lückenbüßer der Didaktik“, „Wendungen der Methode“ § 69), weil ſie neuer Richtungsſtoß für die menſchliche Ver-

nunft wurden. Diese unbefangenere Anerkennung neuer, durch das Christentum in Umlauf gebrachter Wahrheiten durch Lessing gibt einzig und allein das Recht, ihn mit Guhrauer (Lessings Erziehg. usw. S. 66) den „ersten christlichen Philosophen nach der Reformation" zu nennen, wenn man nicht lieber auf dieses doch nicht vielsagende Lob verzichten will. Wenn man ihm im Gegensatz zu den Scholastikern und noch zu Leibniz und Wolff, die unter mehr oder minder gewisser Voraussetzung der Wahrheit nur die formale Denkbarkeit der Dogmen erwiesen hatten, das Verdienst zugesteht, deren reale Denkbarkeit und Wahrheit zu zeigen, so ist dies Lob genug und unterscheidet ihn von vielen seiner Zeit.

Diese relativ positivere Stellung zu den christlichen „historischen" Wahrheiten zeigte sich denn auch auf praktischem Gebiete von weittragender Bedeutung. Lessing hat mehrfach Gelegenheit gehabt, über die Methode des rationalistischen Religionsunterrichtes zu sprechen. Gaben die ihm bekannten Pläne Basedows und insbesondere der „Nordische Aufseher" des Hofpredigers Cramer schon 1759 in den Literaturbriefen (48, vgl. 110) Anlaß, so wiederholte er seine Gedanken 1777 in den Gegensätzen zu den Fragmenten des Reimarus, der im Fragment von der „Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln" jene philanthropische Methode befürwortet hatte. Es ist bezeichnend, wie gleich sich Lessing in diesem Punkte geblieben ist. Dort stimmte er im 48. Brief prinzipiell der Theorie zu, von dem Leichten und Begreiflichen zu dem Schwereren fortzugehen. Aber es ist „dieses Leichtere nicht für eine Verstümmlung, für eine Entkräftung der schweren Wahrheit, für eine solche Herabsetzung derselben anzusehen, daß sie das, was sie eigentlich sein sollte, gar nicht mehr bleibt". Wenn man aber, wie Cramers Nordischer Aufseher, um den Unterricht leichter und vernünftiger zu gestalten, dem Kind den Erlöser nur als einen „zärtlichen Kinderfreund" vorstellt, so heißt das nicht „den geheimnisvollen Begriff eines ewigen Erlösers erleichtern; es heißt ihn aufheben". Lessing würde ebenso wie gegen diese neue christologische Methode gegen andre Vorschläge gestimmt haben. Er stand prinzipiell anders als ein Rousseau, dessen Emil die ganze Jugend durchlebt, ohne daß ihm etwas von Religion gesagt wurde, und für den es nach Rousseaus Meinung noch zu früh wäre, wenn er im 18. Jahr erführe, daß

er eine Seele habe. Denen, die hier ängſtlich und ſkeptiſch ſinnen, den Kindern nichts von Dingen zu ſagen, die ſie vermeintlich nicht verſtehen, und die, um ihnen etwas Reales, Allgemein-Menſchliches, Vernünftiges zu geben, den Kindern die „natürliche Religion" vor der chriſtlichen darbieten, hält Leſſing voller Achtung vor dem Geheimnis und in Überzeugtheit von deſſen Wert die Frage entgegen: „in welchem Alter werden wir geſchickter, dieſes Geheimnis einzuſehen, als wir es in unſerer Kindheit ſind? Und da es einmal ein Geheimnis iſt, iſt es nicht billiger, es gleich ganz der bereitwilligen Kindheit einzuflößen, als die Zeit der ſich ſträubenden Vernunft damit zu erwarten?"

Im Streit mit dem Fragmentiſten nennt Leſſing andre Gründe für ſeinen Proteſt. Er erhebt erſtens Einwand gegen die methodiſche Mißgeſtalt der neuen katechetiſchen Lehrbücher, die „ſchal und kahl" wirken müſſen, da der dort geforderte vernünftige Übergang von der vernünftigen Religion zur Offenbarung äußerſt mißlich und gefährlich hergeſtellt ſei. Wenn man im erſten Teil, der „natürlichen Religion", durch „die ebenſo ſcharfen als faßlichen Beweiſe" verwöhnt iſt und dann zu dem andersartigen chriſtlichen Teil kommt, ſo iſt es, als ob man „ſchales Zuckerwaſſer auf lieblichen Wein" tränke, und „man hält, was nicht ebenſo erwieſen iſt, für gar nicht erwieſen". Neben dieſem methodiſchen Bedenken ſteht nun aber bei Leſſing ein prinzipielles, das wichtiger iſt. Er empfindet im Chriſtentum den Mangel an einer vernünftigen Religion nicht ſo, und er leugnet es, daß die chriſtliche Religion ohne die vernünftige unverſtändlich ſei. Hier löſt er das Band, das man geknüpft hatte, und wodurch man die Eigenart beider und ihre relative Selbſtändigkeit verkannte.

Für Leſſing gibt es eine ſolche Stufenfolge gar nicht: „Die geoffenbarte Religion ſetzt im geringſten nicht eine vernünftige Religion voraus, ſondern ſchließt ſie in ſich". Sie iſt eigenartig und ſelbſtändig, „da ſie alle Wahrheiten enthält, welche jene lehret, und ſie bloß mit einer andern Art von Beweiſen unterſtützt", nämlich mit Beweiſen nicht „aus der Natur der Dinge", ſondern aus „Zeugniſſen und Erfahrungsſätzen" (a. a. O. S. 267 f.). Über die Kraft dieſer Beweiſe dachte Leſſing freilich geringer als Semler, aber er wollte, trotz ſeiner perſönlichen Hinneigung zu den Beweiſen aus der Natur der Dinge, die Konfuſion

beseitigen, die hier herrschte und nicht bemerkt wurde. Er wollte das Christliche als christlich anerkennen.

b) Lessing empfand noch eins als Unklarheit, wenn er das Gerede von der nahen Verwandtschaft der christlichen und der natürlichen Religion hörte. Hatte er die ungeschichtliche Vorstellung, die jene Kreise sich von der christlichen Religion und der fortschrittlichen wie erzieherischen Bedeutung ihrer „historischen" Wahrheiten machten, abgewehrt, so war ihm der Begriff natürliche Religion im Munde dieser Apologeten und Polemiker nicht minder nutzlos und anstößig. Gewiß sagten sie klar, was sie meinten, welche Wahrheiten zur natürlichen Religion gehörten. Und Lessing stand in seiner Vorliebe für die „natürliche Religion" scheinbar auf ihrer Seite, da er die konventionellen Zusätze in allen historischen Religionen für schwächend und das Wesentliche verdrängend hielt. Lessings Anhänglichkeit an die natürliche Religion brauchen uns nicht erst seine Freunde zu bezeugen, wie Mendelssohn (Morgenstunden S. 258 f.), dessen unmittelbar freilich auf Reimarus bezügliches Zeugnis man auch auf Lessing beziehen kann. Man kann in der Tat auch von ihm vielfach sagen: „Seine Anhänglichkeit an der natürlichen Religion ging so weit, daß er aus Eifer für dieselbe keine geoffenbarte neben ihr leiden wollte. Er glaubte alle Lichter auslöschen zu müssen, um die völlige Beleuchtung ungeteilt aus dem Lichte der Vernunft strömen zu lassen". Lessing spricht das unzählige Male offen und deutlich aus.

Ja, er nennt sogar mit denen, die das Natürliche nicht nur als das allgemein Vernünftige, sondern speziell noch als etwas Angeborenes bezeichneten, den Begriff von einem einigen Gott etwas, womit der erste Mensch ausgestattet wurde (Erziehung § 6 u. a.), ganz im Sinne der altchristlichen Apologeten, denen der Gottesbegriff εμφυτος τη φυσει των ανθρωπων ist, und nicht minder im Sinne der orthodoxen Lehre vom Verstand, die, konsequenter verfolgt, in der Aufklärung gegen die Lehre von der Offenbarung ausgespielt wurde. Aber alle Einzelheiten können nichts gegen sein Gesamturteil beweisen, das dem Begriff der natürlichen Religion als einer angeborenen, ursprünglichen, jederzeit allgemeinen, ungeschichtlich-übergeschichtlichen Religion mißtraute. Mit einem Worte, Lessing glaubte nicht an die Natürlichkeit der natürlichen Religion

und Theologie. Er hatte in das allmähliche Wachſen auch dieſer Ideen hineingeſchaut und hält einem Reimarus und ſeiner Polemik gegen das Alte Teſtament entgegen, daß „der menſchliche Verſtand nur ſehr allmählich ausgebildet worden" iſt, und daß „Wahrheiten, die gegenwärtig dem gemeinſten Manne ſo einleuchtend und faßlich ſind, einmal ſehr unbegreiflich" waren. Denen gegenüber, die nach Platos Art den geſchichtlichen Fortſchritt des Erkennens leugnen müſſen und alles Erkennen nur als Wiedererinnern (Anamneſis) der in der vorzeitlichen Exiſtenz der Seele ſchon geſchauten und erkannten Urbilder aller Dinge definieren, nimmt Leſſing mit Leibnitz und Chr. Wolff nach Art des Ariſtoteles die angeborenen Begriffe in einem Sinne, der das geſchichtliche Wachſen doch weniger ausſchloß: die Seele hat die Begriffe nicht wirklich, ſondern nur dem Vermögen nach, nicht als fertige Gebilde, ſondern bloß als Anlagen des Menſchen, „virtuellement", „qu'il a la faculté de les connaître". Was die Aufklärung als angeboren[1]) ausgab, iſt ihm durchaus nicht rein natürlich und angeboren.

Dagegen können andere Sätze nichts beweiſen. In ſeinem Aufſatz „über die Entſtehung der geoffenbarten Religion" gibt er uns (§ 1) eine Beſchreibung der natürlichen Religion, zu der ein jeder Menſch nach dem Maße ſeiner Kräfte aufgelegt und „verbunden iſt", und die, nach dem Zuſammenhang der Darſtellung zu urteilen, ſchon vor der geoffenbarten, konventionellen Religion vorhanden war. Aber dieſer Schein, als ſei ſie von Anfang an bis jetzt und bis in alle Zukunft unabänderlich und inhaltlich dieſelbe, entſteht nur dadurch, daß Leſſing bloß eine rein formale Beſtimmung gibt: „Einen Gott erkennen, ſich die würdigſten Begriffe von ihm zu machen ſuchen, auf dieſe würdigſten Begriffe bei allen unſern Handlungen und Gedanken Rückſicht nehmen, iſt der vollſtändigſte Inbegriff aller natürlichen Religion". Das iſt keine materielle Inhaltsbeſtimmung und daher keine Leugnung des Leſſingſchen Satzes, daß der Gedanken- und der moraliſche Inhalt auch der „natürlichen" Religion wächſt und ſich geſchichtlich erweitert und entwickelt hat nach dem Maß der Kräfte der Menſchen und ihrer Zeit.

[1]) Zur Geſchichte des Begriffes R. Eisler, Wörterbuch der philoſophiſchen Begriffe und Ausdrücke, 1899, S. 31 ff.

Mußte es doch gerade für ihn leicht sein, dieses Resultat zu finden und dagegen zu protestieren, daß die natürliche Religion, die nur durch ihren zum Teil auch noch übertriebenen Gegensatz zur Offenbarungsreligion „natürlich" ist, ursprünglich von Natur allen gegeben und auch in diesem Sinne natürlich sein sollte. Seine eigene natürliche Weltanschauung war über die der andern Männer der natürlichen Religion weit erhaben, wie schon Mendelssohns Gottesbegriff unter dem Einfluß von Leibnitz und Spinoza durch die gleich starke Wertung des Systems der Absichten und der wirkenden Ursachen, der göttlichen Erhabenheit und der göttlichen Herablassung zur Welt von dem äußerlichen Deismus entfernt war. Wie Mendelssohn die göttliche Vorsehung nicht nach dem theistischen, die Welt sich selbst überlassenden Muster als formale Tätigkeit, sondern als reale Wesensmitteilung auffaßte, so trat auch Lessing schon durch seine Gedanken „über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott" gegen die herrschenden, natürlichen Anschauungen auf und verband mit dem transzendentalen Wesen Gottes, das von der Welt verschieden ist, den Gedanken, daß es trotz dieses außerweltlichen Gottes keine außergöttliche Welt geben, wie das Gedachte nicht außerhalb des Denkenden existieren könne. So beschreibt Mendelssohn in den Morgenstunden (cp. XIV f.) die Lehre des Freundes, deren Voraussetzungen, die Identifizierung von Vorstellen, Wollen, Denken und Sein in Gott uns schon im „Christentum der Vernunft" begegnet, wonach Gott, indem er den Inbegriff aller seiner Vollkommenheiten auf einmal dachte, den Sohn erschuf und danach die Welt, wenn er dieselben Vollkommenheiten geteilt und stufenweise von sich selbst abgesondert dachte.

Der Protest gegen die außergöttliche Welt und damit eng zusammenhängend die deterministische Deutung der göttlichen Regierung, der Verzicht auf die „kahle Vermögenheit, bald so bald anders handeln zu können"[1]), sind spinozistische Elemente, die Lessing nicht erst in seinen letzten Lebenstagen mit seinem Leibnitzschen System verbunden hat, und neben denen er die Transzendenz und die verantwortliche Freiheit des Menschen, das Ein-

[1]) Vgl. Lessings Vorrede zur Ausgabe der Schriften des jungen Jerusalem. Darin: „Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß".

greifen der kleinen Räder des Einzelwillens in das große Rad der Vorſehung durchaus feſthalten will. Was dabei als Prinzip der Philoſophie Leſſings und ſeiner „natürlichen“ Religion herauskam, die in Gott gegründete, nicht außergöttliche, aber doch von Gott unendlich verſchiedene Individualität, unterſchied ſich deutlich genug von der natürlichen Religion anderer und war zu deutlich Leibnitz und Spinoza und einem langen geſchichtlichen Umlauf der Philoſophie entſproſſen, als daß Leſſing dieſe Höhe ſeiner natürlichen Religion dem Urmenſchen hätte zuſchreiben und ihr geſchichtliches Gewordenſein leugnen können. Daraus ergaben ſich für die Wertung des Chriſtlichen und des Natürlichen, die doch beide geſchichtlich waren, ſchwere Konſequenzen.

c) Dieſer Zweifel an dem Dogma der Zeit, an der Natürlichkeit der natürlichen Religion, die der chriſtlichen unbedingt vorausgehen und von ihr teils partikulariſtiſch eingeſchränkt, teils nur wiederhergeſtellt ſein ſollte, mag auch bei anderen ſich eingeſtellt haben. Aber wo er vorhanden war, war er mehr das böſe Gewiſſen, das ſich unter dem mehr oder minder lauten Lobpreis einer natürlichen Religion verbarg; zu Klarheit und damit zu einer konſervativeren Anerkennung der ſpezifiſch chriſtlichen Anregungen hat er nur bei Leſſing geführt.

Gegenüber ſeiner Klarheit ſcheint uns auch Semler hier unklar. Dieſe prinzipiellen Fragen waren für Semler nie das Wichtigſte; ſeine Leiſtungen liegen anderswo. Wo er von Geſchichte und Natur, hiſtoriſcher und Vernunftwahrheit im Leſſingſchen Sinne, Schrift und Vernunft, Chriſtentum und natürlicher Religion ſpricht, hört man heraus, daß er nur Zeitdogmen vorträgt. Freilich tut er es nicht mit dem ſcharfen, zerſetzenden Verſtande eines Reimarus, der überall Diſſonanzen hört und Differenzen entdeckt, gerade als wollte er keine Einigung finden und erſt einmal die Probleme empfinden laſſen; Semler hat dieſen zerfaſernden Verſtand nicht und ſchließt vielmehr, wenn auch ohne feſte prinzipielle Stützen, Kompromiſſe, die ſeine Zeit aber faſt völlig überſah und nicht merkte.

Das Chriſtentum iſt für Semler „vernünftige Religion“; er denkt an das Pauliniſche λογικη λατρεια und konſtruiert ſich die „vernünftige Religion“ unter Ausſchluß des Unvernünftigen

und Unrichtigen, das die christliche, besonders die kirchliche Religion gewiß auch in sich habe. So wird seine christliche Religion „eine Religion, die einem vernünftigen Menschen die größten Endzwecke auf die größeste Art gewähret und ihn zum würdigsten, größten, besten Menschen macht, der er nur selbst, seinem gewissenhaften Bewußtsein nach, werden kann“ (Freie Unters. I 12). Aber christlich sind ihm diese Grundsätze nicht, und daß sie erst vom Christentum geschichtlich angeregt sind, gesteht er nicht ausdrücklich. Vielmehr betont er, daß „diese wahren Grundsätze von nötiger unaufhörlicher Ausbesserung sein selbst nach den Absichten des allerhöchsten vollkommensten Wesens . . und von gemeinnütziger, tätiger, reiner Tugend — natürliche, das ist nicht aus Büchern der Juden und Christen gelernte Erkenntnisse“ (I 76), seien, die vor ihnen da waren und allgemeiner sind als sie. Freilich sind nun die „natürlichen und allgemeinen Wahrheiten, welche für alle Menschen zur Besserung dienen, ohne Unterschied der Zeit“, auch in der Schrift, d. h. in den Offenbarungsreligionen enthalten; sie sind „durch alle neuen Mittel und Gelegenheiten, die Gott von Zeit zu Zeit gebraucht hat, immer bestätiget, erhöhet und brauchbarer gemacht worden“ (I 95). Damit glaubt er dem Christentum alles zugestanden zu haben, was es verlangen kann. Das spezifisch Christliche ist, wie es scheint, nicht zu verwerten, und wird deswegen, im Unterschied von Lessing, als unwesentlich, ja als gewollt unwesentliche Akkommodation hingestellt, während Lessing diese neben der vernünftigen Offenbarungswahrheit liegenden Merkmale fast für wesentlichere Kennzeichen jener Religionsstufe hielt und auch versuchte, ihre erzieherische Bedeutung und den von ihnen ausgehenden Richtungsstoß prinzipieller zu werten. Darüber dürfen etwa bei beiden gleich oder ähnlich klingende Formulierungen nicht täuschen.

Bei aller Betonung des Natürlichen, Allgemeinen und Allgemeinnützlichen hatte Semler nun aber nichts weniger als unchristliche Absichten; Lessing ist trotz seines größeren Verständnisses für das Neue des Christentums absichtlich in anderen Punkten weit weniger konservativ, als es Semler sein möchte. Er will noch auf dem Sterbebette der Nachwelt durch den Notar verkünden lassen, daß er in keiner der herrschenden Religionen gestorben sei,

und ſehnt ſich nach dem Lande, wo es keine Juden, noch auch Chriſten gebe! Er nennt ſich indifferent und unchriſtlich, während Semler den oft erhobenen Vorwurf des Indifferentismus ſtets mit ungeheucheltem Pathos zurückweiſen zu können glaubte. Er verteidigt ſich dagegen in ſeiner Vorrede zur 2. Auflage der „freien Unterſuchung". Indifferent iſt er „nur gegen die und jene Lehrmethoden, im geringſten aber nicht gegen die göttliche, einzige, wahre Religion, die Jeſus Chriſtus wahrhaftig uns dargeſtellt hat". Ebenſowenig will er ein Naturaliſt heißen und hat manche Naturaliſten, „die ſich an dem wunderlichen Gemiſche der chriſtlichen Religion ſtießen", zurechtgewieſen. Und er ſchreibt ſpäter gelegentlich (I 118): „Bin ich hiedurch ein Naturaliſt, weil ich die Kraft des Chriſtentums an die Wahrheiten und nicht an die Provinzen oder äußerlichen Hülfsmittel dieſer oder jener Bücher, an 24 im Alten und ſo und ſo viele im Neuen Teſtament binde: ſo muß ich doch ein ſehr chriſtlicher Naturaliſt heißen, der zu ehrlich in ſeinem Berufe iſt, als daß er nicht etwas von der Schmach Chriſti und ſeiner Apoſtel gern übernehmen wollte, welche kein lokales Chriſtentum, wie das Judentum in Paläſtina war, eingeführt haben". —

Es iſt eine eigenartige Erſcheinung in der Geſchichte aller Sekten, aller theologiſchen Schulen, aller diſſentierenden, religiöſen und kirchlichen Richtungen, daß keine trotz aller Abweichungen und allen Proteſtes gegen die kirchliche, auch die bibliſche Lehre auf den Namen des Chriſten verzichtet, ſondern energiſch betont, gerade erſt das rechte Verſtändnis des Chriſtentums und der Schrift gefunden zu haben. So auch bei Semler, wieder im Gegenſatz zu Leſſing, der unſchwer und, um Verwirrung zu vermeiden, gern auf falſche Namen verzichtete. Leſſing, der freie Laie, konnte ſich auch ausſchließen; Semler, der Theolog, durfte nicht ſo leichten Herzens die Grundlagen, die die Kirche betonte, beiſeite laſſen, wenn er ſich nicht die Arbeit in ihr und für ſie vollends unmöglich machen wollte. Nicht als ob dies bei ihm gewollte Klugheit geweſen wäre, die ihm ganz fremd war; aber inſtinktiv hielt er feſt, was er bei prinzipieller Klarheit auf Grund ſeiner eignen Kritik hätte aufgeben müſſen. Das iſt keine Unwahrheit, wenn auch eine Unklarheit, die die ſchroffen Konſequenzen aus der auf-

gestellten These nicht zieht. Man darf kaum sagen, daß er sie nicht zu ziehen wagt, sondern daß er sie nicht ziehen zu brauchen glaubt.

Wir sehen bei diesem Problem von allgemein gültigen und doch besonders gewordenen Wahrheiten, der Frage nach der Beziehung von Natur und Geschichte die Achillesferse des Rationalismus. Jene Voraussetzungen von einer universalen, göttlichen Moral, die an keine Spezialoffenbarung gebunden ist, von allgemein menschlichen, eingepflanzten Vernunftwahrheiten, die doch allein wirklich wahr und wertvoll und Vernunft im eigentlichen Sinne des Wortes sind, vertragen sich nur schwer mit einer Wertung der Geschichte. Bei Semler zumal entstehen nur Unklarheiten, wenn er daneben das geschichtliche Wachstum der Wahrheit überhaupt, wie der christlichen Wahrheit betont (I 160 f.). Der Sinn seiner Worte ist dabei der, daß die äußeren Verhältnisse sich ändern und bessern, und daß so für die allgemeinen eingepflanzten Wahrheiten neue Gelegenheit entsteht, sich zu entfalten und mehr auszubreiten! Durch alle Geschichte und durch alle Geschichtserzählungen können „die natürlichen, moralischen Kenntnisse . . . . teils recht gut bestätiget, teils erweitert und verbessert werden" (I 49). Daß die Geschichte der Natur Neues bringt, wird nicht behauptet.

Es ist eine philosophische Frage, inwieweit für das sich in der Geschichte Entfaltende und Entwickelnde, neue oder doch neu erscheinende Keime in der menschlichen Anlage zu postulieren sind. Aber nicht das ist die Frage des Historikers, der den Kausalzusammenhang mit den vorhergehenden sichtbaren und geschichtlichen Erscheinungen zu untersuchen hat. Der Rekurs auf die Keime in der menschlichen Veranlagung wird leicht Spielerei, da wir damit den Bereich des sicher historisch Feststellbaren verlassen. Der Rationalismus aber war zu sehr spekulativ interessiert, als daß er sich hätte begnügen können, nur den äußeren Verlauf der geschichtlichen Entwicklung zu betrachten und hier die Stufenunterschiede festzustellen und den einzelnen Erscheinungen den gebührenden Platz anzuweisen. Daß er bei dieser ihm notwendigen Aufgabe der Spielerei oft genug zum Opfer gefallen ist, sieht man leicht. Auch bei Semler hat man häufig den Eindruck, daß jene so-

genannten allgemeinen und natürlichen Wahrheiten in ihrem höchſten Sinne erſt der chriſtlichen Offenbarungsſtufe entnommen ſind, und daß doch das an ihnen gemeſſene und alles Andern, als unweſentlichen und ungewollten Ballaſtes, entledigte Chriſtentum nun als natürliche Religion dargeſtellt wird.

Semler mußte ſich als Kind der Zeit dieſer Methode der Zeit bedienen, obwohl ſie zur Verkennung und falſchen Wertung des geſchichtlichen Chriſtentums, auf deſſen Seite Semler ſtehen wollte, führen mußte. Daher kommen dann die nach unſerem Sinne unvereinbaren Behauptungen, die das eine wahr und das andere nicht falſch nennen.

Es iſt leicht, mit einer mehr oder minder großen, jedoch unbewußten Geſchichtsfälſchung jene abſtrakten religiöſen reſp. moraliſchen Wahrheiten als natürlich, als Naturanlage zu werten. Dann aber ſind alle geſchichtlichen Erſcheinungen, die nie Abſtrakta bringen, ſofort im Nachteil. Denn jede geſchichtliche Religion iſt im Vergleich zu jenen allgemeinen Abſtraktionen „partikulär", arbeitet mit „Vehikeln", „Provinzialismen", „Idiotismen", „Lokalideen", „ganz und gar zufälligen Beſtimmungen oder Bildern" (I 78. 80). Sie iſt „zufällig" und prinzipiell nichts wert.

Da kann auch das Chriſtentum prinzipiell keine volle Würdigung empfangen. Und doch will Semler ihm ſeine Würde laſſen oder gar im Vergleich mit andern ſeine Notwendigkeit erhöhen. Wenn er alles Äußere als falſche oder nichts nützende Akkommodation abzieht und nur „die innerliche geiſtige Art und Wirkung der Religion" übrig läßt (I 91), ſo bleibt vielleicht nicht viel vom Chriſtentum als geſchichtlicher Größe übrig, ſelbſt wenn die abſtrahierten Wahrheiten die bleibenden und wichtigſten ſind. Er betont dennoch, daß der „Vorzug" des Chriſtentums „erweislich" iſt, ſowohl gegenüber „der gemeinen viel geringern und bloß partikulären Religion der Juden, als auch der ſogenannten bloß natürlichen, welche zu jener Zeit da war" (I 47 f.).

Die chriſtliche iſt die „wirklich göttliche Religion" (I 85), obwohl doch alle moraliſchen, allgemeinen Wahrheiten auch göttliche heißen! Es wird auch hervorgehoben, „daß die chriſtliche Religion, der Inhalt der chriſtlichen Lehre vor der Lehre Chriſti und den Schriften der Apoſtel noch gar nicht dageweſen iſt" (I 47), ſo daß

das Christentum doch für den Fortschritt eine große Bedeutung hätte. Aber es bleibt bei diesen allgemeinen Äußerungen und Versicherungen, die doch mit dem über die allgemeine natürliche Religion Gesagten nicht übereinstimmen wollen.

d) Es war gezeigt, welche Stellung Lessing zu diesen Fragen einnahm, wie er gleichweit entfernt von dem Radikalismus des Fragmentisten und von den prinziplosen Kompromissen, zu denen Semler neigt, mit voller Klarheit die Schäden anerkannte und doch mit geschichtlichem Verständnis weder von dem Schlagwort der Zeit sich imponieren ließ, noch den christlichen historischen Wahrheiten ohne weiteres eine wesentliche und sogar fortwirkende Bedeutung absprach. Das Bild wäre unvollständig, wenn wir nicht noch die Kehrseite berücksichtigten, die uns nochmals ganz deutlich Lessings Stellung zum Christentum und nicht minder zu dem Problem seiner Zeit von christlicher und natürlicher Religion zeigt. Es ist seine Idee vom „neuen ewigen Evangelium", die er selbst in der „Erziehung" nicht hatte verschweigen dürfen und wollen, weil sie ein notwendiges Glied in seiner Lösung der Probleme bildet.

Unbestreitbar hatte auch Semler den Gedanken an eine allgemeine Religion der Zukunft, wenn es auch nicht deutlich wird, ob sie eine neue Gattungserscheinung in der Religionsgeschichte sein und sich demgemäß von Jesus und seiner Religion mehr oder weniger loslösen wird, oder ob Semler nur eine fortschreitende Artentwickelung der christlichen Religion erwartet. „Die christliche kirchliche Religion, sagt er[1]), ist stets lokal, kann also nie die Religion aller Menschen werden; nie hat sie Gott dazu bestimmt. Ihr Inhalt war nie einer und derselbe, er kann es auch nicht bleiben. Er kann sich aber ins Unendliche entwickeln, und alsdann kann er alle einzelnen historischen Religionen in sich auflösen; aber keine historische Religion kann allgemein werden." Diese Andeutungen sind unsicher, weil Semler erstens an andern Stellen vom Christentum ganz anders gesprochen hat. Zweitens bleibt undeutlich, in welchem Verhältnis diese allgemeine Religion mit ihrem ins Unendliche entwickelten christlichen Inhalt zu der allgemeinen

[1]) 1784, Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne, S. 211.

natürlichen Religion ſteht, in deren praktiſchen Wahrheiten Semler doch jetzt ſchon das Weſentliche des Chriſtentums ſieht, während das „Unweſentliche“ an ihm durchaus abgelehnt wird. Man ſieht alſo nicht die Grundlagen, auf denen dieſe Zukunftshoffnung bei Semler erbaut iſt; ſie erſcheint mehr wie eine gelegentliche Bemerkung und kann nicht neben Leſſings Idee vom neuen ewigen Evangelium geſtellt werden. Dieſe ſteht, prinzipiell geſichert, als ein Glied in einer geſchloſſenen Kette.

Leſſing ſetzte hiermit ein Entwicklungsziel an die Stelle des Entwicklungsgrundes, der Grundlage, die ſeine Zeit ſo ausſchließlich betonte, wobei ſie ſich freilich über das Natürliche nicht minder täuſchte, wie über das Weſentliche im Chriſtentum und deſſen Wert. Leſſing kehrte die Verhältniſſe um. Hatten die neumodiſchen Apologeten und die radikalen Freigeiſter die natürliche Religion als die Grundlage der chriſtlichen bezeichnet, ſei es um die Vernunft des Chriſtentums im weſentlichen zu erweiſen, ſei es um das Chriſtentum als nicht notwendig zu entwerten, ſo ſah Leſſing, ohne auf die andern für die moderne Kultur nicht in Betracht kommenden Religionen einzugehen, die chriſtliche vielmehr als nächſte Vorſtufe einer vernünftigen und geiſtigen Zukunftsreligion an. Er hütete ſich aber wohl, dieſe erhoffte allgemeine Religion auch natürlich zu nennen, da er wußte, daß die Menſchheit nur ſchwer, ſehr ſchwer zu dieſem Ziele kommen könnte. Auch ſeine Generation mit ihrer natürlichen, vernünftigen Religion lebt für ihn noch nicht in dieſem „dritten Zeitalter“, in dem durchaus nicht nur der Verſtand regieren ſoll oder die Verſtändigkeit. Mitten in dieſer Generation überkommt ihn die Frage: „Oder ſoll das menſchliche Geſchlecht auf dieſe höchſte Stufe der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? — Laß mich dieſe Läſterung nicht denken, Allgütiger! Die Erziehung hat ihr Ziel ... Nein, ſie wird kommen, ſie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung“.

So war die größte Selbſttäuſchung der Zeit prinzipiell überwunden, ſo ſehr die Zeitgeiſter auch noch in Leſſings Theologie ſpuken mögen. Was an reiner Vernunftreligion ſchon jetzt vorhanden und von Leſſing ſo genannt war, war Vorarbeit für die neue höhere Stufe, auf der die Vernunft, oft angeregt durch die Offenbarung und ſo nicht bloß auf Grund eigenſter Originalität, die

historischen Wahrheiten der unmittelbaren Offenbarung umgewandelt hat in reine Vernunftwahrheiten. Dann ist das beseitigt, wodurch auch die wahren positiven Religionen immer noch falsch waren und, im Konventionellen einander ähnlich, sich von der wahren Vernunftreligion unterschieden.

Hier erreichen demnach auch Lessings Gedanken von Christentum und Offenbarung ihre höchste Klärung, ganz in Übereinstimmung mit dem, was er über den Begriff der Offenbarung und über das geschichtliche Christentum ausgeführt hatte. So hoch das Christentum als Offenbarung auch über der jüdischen Religion steht, ist es doch nicht so erhaben, daß es nicht „antiquiert" werden könnte. Wenn die Christen „Männer" geworden sind, kann und muß das neutestamentliche Elementarbuch, gegen dessen Herrschaft er überdies geschichtliche Bedenken hatte, abgeschafft werden. Lessing beruft sich auf die neutestamentliche Verheißung des dritten Zeitalters, das auch von den Schwärmern des 13. und 14. Jahrhunderts erwartet wurde, nur daß sie den göttlichen Erziehungsplan „übereilten", „nur daß sie ihre Zeitgenossen, die noch kaum der Kindheit entwachsen waren, ohne Aufklärung, ohne Vorbereitung, mit eins zu Männern machen zu können glaubten".

Gesteht so die christliche Offenbarung selber ihre Vergänglichkeit ein, so kommt das neue Evangelium doch nicht, ohne daß die Zeit vorbereitet wäre, vorbereitet eben durch das alte Evangelium, dessen erzieherischen Wert im Wesentlichen und Historischen Lessing noch einmal abschließend anerkennt. Erinnert doch schon der Titel des „neuen ewigen Evangeliums" an das alte Evangelium des zweiten Zeitalters, das freilich wie alles geschichtlich Gewordene vergänglich, aber doch die höhere Vorstufe zu jener höchsten Stufe ist. Lessing sah nicht nur das Eine Licht, das Reimarus einzig leuchten lassen wollte. So sehr er nach Mendelssohns Urteil mit der Verteidigung des Fragmentisten dessen ganze Gesinnung übernommen zu haben schien, so unterschied er sich von jenem deutlich darin, daß er das Eine Licht nicht für ein abstrakt Eines ansah, sondern als ein in Farben zerlegbares und daraus wiederherstellbares[1]). Wollte die Menschheit das Eine Licht herstellen, so mußten auch die historischen

[1]) Hebler, a. a. O. S. 61.

Wahrheiten der poſitiven, chriſtlichen Religion mit ihren eingekleideten Spekulationen der Vernunft einen Richtungsſtoß geben; auch mit ihrer Hilfe (§ 79—80) will der Verſtand „ſchlechterdings an geiſtigen Gegenſtänden geübt ſein, wenn er zu ſeiner völligen Aufklärung gelangen und diejenige Reinigkeit des Herzens hervorbringen ſoll, die uns die Tugend um ihrer ſelbſt willen zu lieben fähig macht".

Das iſt der moraliſche Standpunkt des neuen ewigen Evangeliums, das noch über dem chriſtlichen ſteht. Dieſes hatte freilich an Stelle der irdiſchen Vergeltungen und Stachel für die Tugend geiſtige Bewegungsgründe geſetzt, durch Jeſus eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinſicht auf ein anderes Leben empfohlen und damit einen Schritt vorwärts getan. Aber es ſteht doch noch unter dem Vergeltungsgedanken. Und der muß fallen. Es ſoll die Zeit kommen, wo der Menſch „das Gute tun wird, weil es das Gute iſt, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf geſetzt ſind, die ſeinen flatterhaften Blick bloß heften und ſtärken ſollten, die innern beſſern Belohnungen desſelben zu erkennen" (§ 85). Daß mehr die geiſtige Moral, als ſpekulative Vernunft das Merkmal des neuen ewigen Evangeliums ſind, iſt für Leſſings Ziele durchaus bezeichnend. Nicht jene Spekulationen, die er aus den konventionellen Lehren, den hiſtoriſchen Wahrheiten der chriſtlichen Religion herausgezogen hatte, um deren Beziehungen zu den Vernunftwahrheiten klarzumachen, ſpielen die Hauptrolle; die oberſte Vernunftwahrheit iſt vielmehr die Erkenntnis der Tugend und die Liebe der Tugend um ihrer ſelbſt willen.

Leſſing hatte damit ſeiner Zeit, die in vielem ſatt war und alle Aufgaben nun gelöſt ſah, ein Ideal gegeben, das erſt eine noch ferne Zukunft verwirklichen könnte. Jene erſt bringt „völlige Aufklärung", obwohl dieſe Zeit ſich ſchon mit Stolz als aufgeklärte fühlte: da erſt herrſcht innerſte Reinigkeit des Herzens und ſelbſtloſe Tugendliebe, die auch dem tugendſtolzen Zeitalter der Aufklärung noch nicht völlig eigen waren. Das Ideal klingt wie eine Rüge auf den Stolz der Zeit, wie Hohn auf ihre Selbſttäuſchung. Dieſe hohe Reinheit und edle Erhabenheit leitete Leſſing, wo er radikal proteſtierte oder in konſervativem Sinne ſich des Verworfenen annahm, immer in Dank auch für den kleinſten Fortſchritt

und in steter Gewißheit des Zieles: „Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten, zurückzugehen! Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die geradeste ist. Du hast auf deinem ewigen Wege so viel mitzunehmen, so viel Seitenschritte zu tun!"

3. Wir sind im vorhergehenden mehrfach Äußerungen Lessings begegnet, die trotz aller Anerkennung des Gemeinsamen, das einer Religion anhaftet, und des Konventionellen, um dessen Willen die positiven Offenbarungen geradezu gegeben sind, doch auch im Christentum die Religion des Einzelnen scheiden von der Religion der christlichen Gesamtheit. Der Einzelne tritt dem überlieferten Ganzen mit seiner Vernunftkritik entgegen; der Laie sucht in seinem Gefühl und auf Grund persönlichster Erfahrung das Gegebene zu durchleben und findet unabhängig von der Autorität der Kirche und ihren Wahrheitsbeweisen die Hauptgewißheit in sich selbst; er kann sich als einzelner schon von der Schrift befreien, ohne mit ihr seine christliche Religion aufgeben zu müssen, obwohl die Kirche die Bibel wie ihr Dogma zum Gesetz für alle gemacht hat und noch festhält; der Einzelne ist schon auf dem Wege zu dem Ziele, das Lessing der Erziehung gesetzt hatte. Ja Lessings ganze religiöse Gedankenwelt und ihre theologische Aussprache stellt sich als Privatreligion und Privattheologie neben die Theologie des Kircheninstituts und erwartet auch von den Theologen der Kirche, daß sie trotz ihrer Zugehörigkeit zu dieser Kirche doch nie aufhören werden, sich als einfältigen Christen neben ihrer Kirchentheologie ihr Laienchristentum zu bewahren.

Es ließen sich aus Lessings Schriften und Briefen genug Sätze sammeln, die in dieser Richtung liegen und sich fast zu einem System zusammenschließen, obwohl Lessing über *Kirchenchristentum* und *Privatreligion* in ihrer Entstehung und ihrem Verhältnis zueinander wohl speziell keine Studien gemacht hatte. Wir sind hier auf dem Gebiet, dem Semler im eigentlichen Sinne seine Lebensarbeit gewidmet hatte. Es ist das Thema, das nie endend in allen seinen Schriften wiederkehrt. Was Lessing auf dem

weiteren Gebiet der Religion ſchaffen wollte durch ſeinen neuen Offenbarungsbegriff und ſeine darauf geſtützte Kritik aller Offenbarung, das ſuchte Semler auf dem engeren Gebiet der Kirche zu erreichen: Selbſtändigkeit des Einzelnen und Freiheit von dem geſetzlichen Zwang und der unbedingten Autorität, die jeder die geoffenbarte Religion pflegenden Kirche anhaften. Iſt hierbei Leſſings Angriff, was das Objekt betrifft, radikaler, ſo iſt er auf ſeinem Gebiete durch dankbare Anerkennung des mit der chriſtlichen Offenbarung gegebenen Fortſchritts faſt konſervativer als Semler hinſichtlich der Kirche und ihrer Formen, denen er nur ſchwer und oft nur, um das Äußerſte zu meiden, einen relativen Nutzen zugeſtand.

a) Der Pietismus ſchon hatte die relative Wertloſigkeit des theologiſchen Dialekts erkannt und damit prinzipiell die Herrſchaft des Dogmas durchbrochen. Semler ſchreitet durch die hier geſchlagene Breſche mutig hindurch, und faſt ſcheint es hier und da, als habe er ſelbſt den Intellektualismus, der ſonſt das Kennzeichen des Rationalismus wie der Orthodoxie bleibt, überwunden und eine ähnliche Stellung gefunden wie Leſſing, der wenigſtens für das Laienchriſtentum das Gefühl und die innere Erfahrung an die Stelle des Verſtandes treten läßt und in der Zukunft eine mehr von der inneren Reinigkeit des Herzens als von Gelehrſamkeit beſtimmte Religion erhofft. Ähnlich Neues will Semler ſchaffen.

Er macht der Orthodoxie den Vorwurf, daß ſie ein zeitlich bedingtes Kompendium zur ewigen Feſſel macht und ſo „eine leichtere Überzeugung von den chriſtlichen nützlichen Lehrwahrheiten“ hindert. Ihr gegenüber betont er das „Recht deſſen, der kein Anfänger und kein Mitglied jener Zeit und jenes Zuſammenhanges iſt, unter welchem ein Kompendium nur dieſen Inhalt haben, aber folglich den künftigen chriſtlichen Forſchern keine Geſetze vorſchreiben konnte“ (Freie Unterſ. I, Vorrede S. 7). Er erkennt überhaupt die Vergänglichkeit der Theologie gegenüber der Religion, deren Vehikel ſie iſt. Da kann ohne Schaden der Religion „in dem ſo ungleichen Inbegriff der Lehrſätze der Gottesgelehrten“ vieles in Verfall kommen; deren Urteile ſind nie „zugleich Anſprüche der unveränderlichen natürlichen Wahrheit“; denn „wann ſind Gottesgelehrte über den Stand der Menſchen erhoben worden?“ (a. a. O.

I 71 f.). Ja, es liegt sogar im Interesse der Religion, sie zu unterscheiden von der Theologie, um Klarheit zu gewinnen (Vorrede S. 4, 6). Diese schroffe Entgegensetzung von Religion und Theologie war der theologische Ausdruck für das, was andere gemeint haben, wenn sie das Wesentliche vom Unwesentlichen schieden. Bei Semler erschien dieser Gegensatz klarer und faßbarer, weil unbestreitbarer. Die Theologie als „Anfang von Gelehrsamkeit für Menschen, die zu einer im Staat ausgemachten Klasse gehören und einen großen äußerlichen Endzweck befördern sollten", muß ihrem Wesen und Zweck nach verschieden sein von der Religion, „die allen Christen um ihrer eigenen Wohlfahrt willen gemein sein müsse" und das unaufhörliche freie Wachstum der moralischen Erkenntnis erstrebe (Lebensb. I 107). Das ist ihm schon als Student klar gewesen.

Aber man darf aus gelegentlichen Äußerungen nicht zu viel schließen. Der Intellektualismus steckt ihm doch in den Gliedern. Er versteht auch unter der von der Theologie unterschiedenen christlichen „Religion" einen Umfang von „Lehrwahrheiten", der freilich enger ist als der der jetzigen kirchlichen „Theologie", aber doch nur quantitativ verschieden. Christus hat eine „Lehre" gebracht „von einer viel bessern gemeinschaftlichen Religion für alle Menschen" (Freie Unters. I 130); und diese „Grundwahrheiten und Lehrsätze der christlichen Religion, welche allen Christen gemein sein müssen, wenn sie gleich keine Theologi sind", diese bleiben. Nur soll die „Lehre" auf sie beschränkt bleiben und nicht ausgedehnt werden auf „die ganze Reihe der abwechselnden Meinungen und Lehrsätze, welche diese Theologi von Zeit zu Zeit für ihre jedesmaligen Schüler, als künftige Glieder des öffentlichen Lehramtes, zusammengetragen oder bestimmt haben". Denn die gewöhnlichen Christen „brauchen viel weniger in materia und forma intelligendi, um gute Christen zu sein, als so und so geübte und geschickte Lehrer wissen müssen, um gute Lehrer zu sein" (I S. 167 f.). Ein neues, streng durchgeführtes, energisch gegen den überkommenen Intellektualismus gerichtetes Prinzip ist hier also doch nicht gefunden. So oft Semler auch von dem Gewand und den Vehikeln der Religion spricht, so sehr er den Glaubensbegriff innerlich gewendet und geistig gefaßt hat, die alleinige Geltung der Religion im Christentum hat er noch nicht entdeckt. Die Schrift

blieb im allgemeinen das „Lehrbuch“. Solange nur eine quantitative Beſchränkung des Lehrſtoffs möglich war, mußte die Religion des einzelnen Chriſten ſtets Gefahr laufen, von dem Theologen auf Grund ſeines größeren Lehrkomplexes als minderchriſtlich angeſehen zu werden. Nur Inkonſequenz konnte hier den Theologenſtolz hindern.

Semler glaubte mit der von ihm als notwendig empfundenen Scheidung in der Kirchengeſchichte nicht allein zu ſtehen. Aus den Kirchenvätern holte er Waffen für ſeine Theſe (Lebensb. II 163 f.). Was jene meinten, wenn ſie κηρυγμα und δογμα ſchieden, ſo daß jenes für alle Chriſten, dieſes aber nur für die Kleriker gehörte, das wollte er mit ſeinen Worten auch. Er fand bei ihnen dieſelbe Unterſcheidung der Abſichten, zu denen Predigtwahrheiten und Dogmenſyſteme dienten: „Lehre für alle Chriſten betraf alſo die Unentbehrlichkeit des Inhalts, um die eigene geiſtliche Religion, den eigenen Glauben, den neuen chriſtlichen Zuſtand zu überkommen, der einem jeden Chriſten notwendig iſt, um eigner Wohlfahrt willen. Dogma aber iſt nötig um der lokalen Wohlfahrt der ganzen Geſellſchaft willen, daß ſie von andern lokalen Geſellſchaften, die auch chriſtliche heißen, ferner äußerlich kenntlich unterſchieden würde“. Freilich ſagt Semler ſelber, daß jene in ihrer Zeit die Probleme noch garnicht empfanden und es nicht ſo herausſagten, daß der Laie als Privatchriſt an das Dogma und die ganze übrige „Kirchenſprache der Kleriſey“ nicht gebunden ſei. Aber durch ihre Lektüre drängte ſich Semler dieſe Aufgabe der Scheidung auf: Religion und Theologie, κηρυγμα und δογμα, oder wie die unterſcheidenden Worte ſonſt lauten, ſind nicht allein inhaltlich verſchieden, ſondern ſie wollen auch ihrem Ziel und ihrer Geltung nach verſchieden ſein. Durch dieſe zweite Gegenüberſtellung wird nun auch vollends deutlich, was er mit Religion und Theologie meinte, und daß wir das Wort Religion in dieſem Zuſammenhang nicht preſſen und gar einen Proteſt gegen den Intellektualismus ſeiner Zeit oder ein Eintreten für ein undogmatiſches Chriſtentum herausleſen dürfen. Das alles lag Semler fern.

Er war im Grunde nicht hinausgeſchritten über ſeinen Lehrer Baumgarten, bei dem er ganz gelegentlich dieſelbe Trennung von Theologie und Religion entdeckte, und der innerhalb des Syſtems

Fundamentalartikel ersten und zweiten Ranges neben ganz nebensächlichen Lehren kannte. Es war das im wesentlichen dasselbe, was Semler meinte. Nur verwandte Baumgarten Bezeichnungen, die im Halleschen Pietismus gebräuchlich waren und sich eingebürgert hatten, während Semler Namen suchte, die ihm entweder die Kirchenväter gaben, oder die er für bestimmter hielt. Die Fundamentallehren ersten Ranges waren eben die mehr religiösen, von einer christlichen Predigt und dem praktischen Privatgebrauch unabtrennbaren Lehren, während die andern, an diesem Ziel und der praktischen Norm gemessen, sich sofort als nicht fundamental erwiesen. Aber das wäre nur Streit um Namen gewesen. Der tiefgreifendere Unterschied war, daß Baumgarten diese Erkenntnis praktisch nun kaum anwandte und in seiner Glaubenslehre allen Lehren das gleiche Gewicht lassen zu wollen schien. Semler aber kehrte diesen Spieß gegen die, die entweder gar keinen Unterschied gelten lassen wollten, oder die als Fundamentalartikel gerade die der Praxis am meisten abgewandten Lehrsätze der Trinität, der Christologie und dergleichen bezeichneten.

Was er damit erreichen wollte, ist ziemlich deutlich. Gewiß hatte Semler auch ähnliche Gedanken, wie wenn Lessing die Unabhängigkeit der Religion von der Bibel erwies, um zu zeigen, daß trotz allen Sturmes auf die Schrift und ihre historische Glaubwürdigkeit und Wahrheit doch die Religion als solche noch unangetastet dastehe. Denselben Wert hat es, wenn Semler das Kerygma freimacht von den zeitlichen, wechselnden Fortschritten der Theologie, den Streitigkeiten um die Dogmen, die nicht jedesmal das Christentum der Laien erschüttern sollen. Wichtiger vielleicht war dem in pietistischer Überlieferung Aufgewachsenen ein Zweites, das Lange und Breithaupt[1]) mit dieser Unterscheidung des Fundamentalen und des Nichtfundamentalen erwirken wollten. Das praktische, ausübende Christentum sollte zu seinem Rechte kommen. Das gottselige Leben verlangte weniger Dogmen, als das Interesse der reinen und vollständigen Lehre fordern würde. Hatte Breithaupt den nicht rechtgläubigen Christen, der aus Unkunde oder, ohne die Folgen zu erkennen, resp. ohne alle Konsequenzen der Leugnung

[1]) Vgl. Ritschl, Pietismus II 399 ff.

zu ziehen, eine Lehre bis hin zur Gottheit Chriſti leugnete, doch nicht von der Seligkeit ausgeſchloſſen wiſſen wollen, und hatte Lange noch im Streit mit Löſcher dagegen proteſtiert, bei vorhandenem Willen zur Bekehrung und chriſtlicher Liebe die Seligkeit von einem genau abgemeſſenen Vorrat von Lehren und Ideen abhängig zu machen, ſo wollte auch Semler den Vollwert des praktiſchen und inneren Chriſtentums nicht herabgeſetzt ſehen durch Forderung einer dogmatiſchen Voll- und Rechtgläubigkeit. „Wer kann in der ganzen Welt ſich aufwerfen, fragt er, und es klar machen, daß Sabellianer, Arianer u. a. den Herrn Jeſum Chriſtum nicht liebhaben oder liebhaben können?“ Letzteres war die Norm des Chriſtſeins (Lebensb. II S. 229). Damit verwarf er alle Gedanken, Schlüſſe und Folgerungen, die aus dem Fehlen einer orthodoxen Lehre oder dem Vorhandenſein einer Heterodoxie ſofort die Unchriſtlichkeit erwieſen: „Ein Dritter muß allezeit über alle ſolche Schlüſſe lachen, die alle Scholaſtiker, alte und neue, machen mögen“.

Damit wandte er ſich aber auch am energiſchſten gegen die Orthodoxie und ſchwur deren Feindſchaft gegen ſich herauf, ſo ſehr er betonte, daß er keine Reformationsabſichten, deren man ihn bezichtigte, hätte und eine Reformation wie zu Luthers Zeit für unmöglich und ſogar für „gewiß gar nicht nötig“ hielt (Kirchengeſchichte II, Vorr. S. 21).

Semler ſelber konnte die Kluft, die hier beſtand, nicht verdecken und wollte es auch nicht. Die Orthodoxie war mit Eifer gegen jene Neuordnung und den Indifferentismus der Pietiſten aufgetreten, der ſich nicht erſt in Herrnhut geltend machte, ſondern nicht minder ſcharf in Halle. Kam bei Semler zu dieſem vom Pietismus ererbten dogmatiſchen Indifferentismus noch das hiſtoriſch-kritiſche Element, das alle Autorität zerpflückte, ſo war es kein Wunder, wenn die „δοκουντες στυλοι ειναι“, deren Semler in der Widmung der freien Unterſuchung an Jeruſalem gedenkt, ihn „einen vorſätzlichen Ketzer und beinahe einen verwogenen Saulus nennen“ und ihm „ein Ende mit Schrecken“ prophezeien; er fügt ſpöttiſch hinzu: „Ich weiß es nicht, unter welcher Poſaune!“ und glaubt zuverſichtlich, daß die Partei nicht lange mehr das Anſehen haben wird, „das ſie ſich durch ausnehmende Anmaßungen hat geben wollen“.

Zu diesen Anmaßungen rechnete er vor allem auch den dogmatischen Zwang, den er zu bekämpfen sich zur Aufgabe setzte. Es war ein Kampf gegen die Orthodoxie für die Religion. Denn dadurch kam Verderbnis in die christliche Religion, „daß man von Zeit zu Zeit besondre Zusätze von der Historie Christi als Ergänzungen der ältesten, zu kurzen Nachrichten auszuteilen angefangen hatte. Über solche Seltsamkeiten der Gedanken einiger ungeistlichen Köpfe, ist die so leichte, allgemein nützliche Kraft der so faßlichen und überzeugenden Lehre Jesu gar vergessen und als der geringere Teil, worin keine erstaunlichen Sonderlichkeiten vorkamen, hintangesetzt worden" (Kirchengeschichte, I 117 f., vgl. 141). Was er hier von der griechischen Orthodoxie des 4. u. 5. nachchristlichen Jahrhunderts sagt, das gilt auch von der lutherischen Orthodoxie. Auch ihr dogmatischer Dialekt, den sie als Norm des Christentums betrachtet, ist nichts als zufällige, nach und nach aufgekommene gelehrte Sprache, ein Geleise für Schüler und Anhänger von Schulen und Parteien, nicht aber für Christen (Freie Unters. Bd. I, Vorrede S. 8; vgl. Weiteres oben S. 183 ff. 209 f.).

So war es nur das Echo dieses Kriegsrufes Semlers, wenn gegen ihn aus den Reihen der Orthodoxie wieder Kriegsruf erscholl. Um aber zu sehen, daß Semler trotz aller Schärfe doch noch milde ist, braucht man nur auf Lessing zu sehen, der die Gedanken, die jener nur bei der christlichen Kirchentheologie ausführte, auf die christliche Offenbarungsreligion anwendete. Denn was er in seiner nachgelassenen Schrift „über die Entstehung der geoffenbarten Religion" schrieb, blieb seine Meinung und mußte es bleiben, je mehr er durch Beobachtung der Geschichte es lernte, das Relative der geschichtlichen Religion nicht als unecht von ihr zu trennen, sondern sie in dieser damit gegebenen Beleuchtung zu schauen. Da bildet das Verhältnis der geoffenbarten, von einem Stifter gestifteten Religion zu den natürlichen Vernunftwahrheiten eine Parallele zu der Semlerschen Gegenüberstellung von äußerer und innerer Religion oder Theologie und Religion. Da eines jeden Menschen natürliche Religion verschieden sein würde, so hat man nach Lessing (a. a. O. § 3) „dem Nachteile, welchen diese Verschiedenheit in dem Stande seiner bürgerlichen Verbindung mit andern hervorbringen konnte, vorbauen zu müssen geglaubt". Die geoffenbarte Religion

ist also, da sie auf gemeinschaftliche Religionsübung ausgeht, etwas „Konventionelles". Wie nun bei der Theologie im Unterschied von der inneren Religion Semlers, so erleben wir auch hier dasselbe, wenn der Stifter „vorgab, daß das Konventionelle derselben ebenso gewiß von Gott komme, nur mittelbar durch ihn, als das Wesentliche derselben unmittelbar durch eines jeden Vernunft" (§ 6). Und wenn wir schließlich vorausgreifend sagen, daß Semler in der Unentbehrlichkeit der Theologie für das Kircheninstitut ihre Berechtigung und relative Wahrheit findet, so hat auch das bei Lessing ein Parallele: „die Unentbehrlichkeit einer positiven Religion, vermöge welcher die natürliche Religion in jedem Staate nach dessen natürlicher und zufälliger Beschaffenheit modifiziert wird", nennt er die „innere Wahrheit" dieser konventionellen, geschichtlichen Offenbarungsreligion. Letzteren Gedanken, daß die positive Religion nur die dem betreffenden Volke und Staate angemessene Modifikation der Vernunftreligion sei, hat er in der „Erziehung" für Israel und die alttestamentliche Religionsstufe durchgeführt; nur erhöht er hier die Notwendigkeit der Offenbarung, trotz ihrer konventionellen Beschränktheit auf ein einzelnes Volk, durch das Zugeständnis (§ 8), daß Gott sich „einem jeden einzelnen Menschen nicht mehr offenbaren konnte noch wollte".

Der Vergleich Lessings und Semlers an diesem Punkte zeigt besonders deutlich, wie sie ähnliche Gedanken auf verschiedenen Gebieten verfolgten, wie Semler sich in seiner Kritik auf das kirchliche Gebiet und seine Institutionen vom Dogma bis zum Kanon beschränkte, aber den bedeutenderen Schritt in die Offenbarungskritik selber hinein nicht mittat. Da ging Lessing allein voran. Semler blieb bei den Vermittlern.

b) Semler glaubte, seine These von Religion und Theologie aus der Geschichte begründen zu können. Klang sie, so prinzipiell ausgesprochen, radikal und rief die Polemik aller Orthodoxen hervor, so erwies die nähere geschichtliche Ausführung Semlers ihn als noch so weit konservativ, daß ein Zusammenstoß mit den Radikaleren, die ihn aus der gemeinsamen Gegnerschaft gegen den orthodoxen Dogmatismus für ihren Freund hielten, früher oder später unvermeidlich wurde. An dem Punkte sollte der Bruch Semlers mit seiner Zeit erfolgen.

Semler unterschied also zwischen den engeren Religionslehren, wie sie im wesentlichen von Jesus gelehrt waren und in den zur Ausbesserung nützlichen Teilen der Schrift aufbewahrt sind, und andererseits dem weiteren Kreis der theologischen Dogmen. Trotz dieser Scheidung verhielt er sich aber in anderer Hinsicht gegen das Dogma und die Theologie der Kirche um so weniger ablehnend, als er die Zugehörigkeit der Theologie zur Kirche und die Notwendigkeit des Dogmas für das Kircheninstitut in der Geschichte überall gefunden und deutlich gesehen hatte. Er billigte deswegen durchaus die Ausbildung einer systematischen, akroamatischen Theologie im Unterschied zur bloßen biblischen; ja, er forderte sie selber, da die biblische Lehre doch für die Kirche zu unbestimmt sei und mögliche Irrtümer nicht genug ausschließe. Eine unter ihm schon 1758 gehaltene Disputation „de praestantia theologiae acroamaticae prae sic dicta biblica" tritt ausdrücklich gegen Büsching dafür ein, da dieser, Semlers Studiengenosse, aus der auch von ihm anerkannten Unterscheidung von Religion und Theologie sofort die Wertlosigkeit aller theologischen Begriffe und weiter die Gleichgültigkeit des öffentlichen Kircheninstituts erschlossen hatte. Er war damit tatsächlich auf den pietistischen Standpunkt zurückgekommen, von dem aus man Baumgarten 1734 beschuldigt hatte, er setze an Stelle der Bibel den apparatum der erudition, wogegen dieser in seiner Antwort an die Fakultät[1]) geltend machte, daß bei aller Berechtigung der biblischen Ausdrücke doch beim akroamatischen Vortrag eine technische Terminologie unvermeidlich sei. Semler wahrte also hier den von seinem Lehrer eingenommenen, zunächst antipietistischen Standpunkt.

Die Unterscheidung von Religion und Theologie, Christentum und Dogma verwandelte sich für Semler in die praktische Rechtsfrage, die für sein Verhältnis zur Kirche von größter Wichtigkeit ist: welche Berechtigung haben dann Theologie und Dogma? Wie stehen Privatreligion und Kircheninstitut nebeneinander?

Er schildert uns in der Lebensbeschreibung (II 194ff. 220ff.) das Werden dieses Gegensatzes während seiner Hallenser Vorlesungen über die Augsburger Konfession, die er schon im ersten Jahr vor-

[1]) Abgedruckt bei Tholuck, Gesch. d. Rat., S. 136 ff.

trug, und über Dogmatik, die er seinem Lehrer Baumgarten erst 2 bis 3 Jahre vor dessen Tode abnahm, und wo er die Theologie zunächst darstellte als einen treuen historischen Auszug der öffentlichen Lehrordnung. Mit diesem Plan protestierte er bereits gegen die ausschließlich demonstrativische Methode der Dogmatik, die bis dahin als die allereinzig wahre angesehen wurde, und folgte der dogmengeschichtlichen Darstellung, durch die er einer der Väter dieser neuen theologischen Disziplin geworden ist.

Es ist interessant, daß Semler in der Kritik der Symbole und der Dogmen einen ähnlichen Weg gegangen ist, wie in seinen Bibelstudien. Exegetisch suchte er den echten Sinn der Urkunden zu ergründen, und die Geschichte sollte ihm sagen, was sie selber wollten, und welche Stellung und Anerkennung sie ursprünglich fanden. Auch hier setzte er die streng historische Exegese an die Stelle der üblichen, die ihre reifste Frucht in Calovs Auslegung der Augsburger Konfession getrieben hatte[1]). Man polemisierte darin gegen Spener und alle Ketzer und Schwärmer. Alle Streitfragen der Konkordienformel wurden schon bei der Augustana abgehandelt. Calov handelte selbst vom Text und kanonischen Rang des Alten Testaments, von Text und Übersetzung des Neuen Testaments usw.

Wichtiger war für Semler dann die weitere Frage nach dem Zweck, den sich jene Urkunden setzten; denn hiervon hing der Wert ab, den er ihnen für die Gegenwart zuerkennen wollte, und den manche Theologen, wie beim Kanon, durch Anwendung der Inspirationslehre zu einem absoluten, unbedingt und allgemein geltenden machen wollten. Dem gegenüber stellt Semler sie ihrem Endzweck entsprechend auf eine Stufe mit Melanchthons examen ordinandorum oder den formulae caute loquendi des Urbanus Rhegius. Wie diese zunächst Examinationsanweisungen waren für Studiosi oder Kandidaten, die im Kirchendienst Anstellung finden sollten (S. 218), so haben auch alle symbolischen Bücher zunächst den äußerlichen Zweck, „unsere Lehrer und Prediger in dem öffentlichen Vortrage und Unterricht auf eine gleichförmige Art so einzuschränken,

[1]) Commentarii apodictico-elenchtici super Augustanam confessionem προθυρον; 1646.

daß die sonst unaufhörlichen neuen Spaltungen und Zerrüttungen nicht mehr uns schuld gegeben werden könnten" (S. 211 f.). Sie sind also landesherrliche Gesetze für das Kircheninstitut, die so wenig die innere Religion betreffen, daß z. B. viele doch lutherisch bleibende Landesfürsten der Konkordienformel nicht beigetreten sind und dadurch nur ihre Landeskirche von dem Zusammenhang mit Kursachsen gelöst haben.

Das Interesse, das in den Symbolen und den andern Urkunden der Reformationszeit vorherrschte, war zunächst gegen Rom gerichtet und nicht minder politisch wie religiös geartet. Die bisherige Kirchensprache, die über die Fundamentalartikel der alten Kirche hinausging, stand in einem unvermeidlichen Zusammenhang mit dem Oberhaupt der katholischen Kirche, „das sich ganz allein das Recht anmaßete, seinen kirchlichen Untertanen auch die Gedanken und die Sprache vorzuschreiben", und zwar in Dingen, „die an sich zur christlichen Religion gar nicht, wohl aber zum römischen Hof und zur Regierung über alle Fürsten gehörten". Gegen diese lokale und doch unbedingt autoritative Theologie protestierten die Fürsten, um sich so der Herrschaft des Papstes zu entziehen und ihre eigene Sprache zu reden auch in Dingen, die sie mit den Katholiken gemeinsam haben. Denn das ist nach Semler „im ganzen ausgemacht, daß beide Teile, Katholiken und Protestanten, über einen und dieselben Gegenstände der christlichen Lehre eine ungleiche Sprache führen; das ist alles" (S. 203). Man stellte der lokalen katholischen Theologie eine andere Theologie entgegen, die ebenso lokal war. Wie durch eine neue Kirchensprache eine neue Kirchenpartei im Gegensatz zur römischen werden mußte, so sollte die neue Lehrart die lokale Einheitlichkeit der neuen Kirche ebenso garantieren, wie es in der alten gewesen war.

Semler legt durch diese Untersuchungen klar, daß die Symbole[1]) und in ähnlicher Weise alle Dogmen aus der griechischen Kirche stets eine unmittelbare äußere Beziehung zum Kircheninstitut gehabt haben und dazu dienten, diese Kirche von andern zu unter-

[1]) Vgl. noch seinen Apparatus ad libros symbolicos ecclesiae Lutheranae; Halle, 1775.

ſcheiden. Damit hätte er ſeine Theſe geſchichtlich erwieſen, daß Chriſt und Kirchenglied nicht ohne weiteres identiſch ſind. Er geht aber noch einen Schritt weiter, wenn er die Theſe vertritt, daß alle von der äußern Kirche angenommenen Symbole und Dogmen ſich gar nicht auf alle Kirchenglieder, ſondern auf den Lehrſtand der Kirche beziehen, wie jene obengenannten Prüfungsordnungen für Kandidaten. Dieſe Tatſache iſt weittragender und für Semler bedeutſamer, weil er hier die Berechtigung für eine Privatreligion innerhalb der Kirche aus den Symbolen und Dogmen ſelber erwies. Baumgarten, deſſen dogmatiſche Theſen über die Freylinghauſiſche Grundlegung Semler ſeiner Dogmatik zugrunde legte, hatte die auf der Univerſität gelehrte Theologie noch definiert als „die chriſtliche Anweiſung, wie Menſchen zur Vereinigung mit Gott kommen ſollen“. Semler ſah hierin Konfuſion. So hätte man die praktiſche, erbauliche Dogmatik des Pietismus definieren können, die aber nicht auf die Univerſität gehörte. Baumgarten behielt den praktiſchen Titel bei und füllte alles mit ſtarren Dogmen, ſo daß es nun den Anſchein hatte, als ſeien die Dogmen der Theologen eben die allen Chriſten notwendige chriſtliche Anweiſung zur Vereinigung mit Gott. Nach Semler waren ſie nichts anderes als *Lehranweiſungen für Lehrer und Geiſtliche*, die hierdurch uniformiert und in ihrer Willkür eingeſchränkt werden ſollten. Er freut ſich, bei dieſer Beziehung der Dogmatik auf den öffentlichen Lehrſtand in dem gelehrten Jeſuiten Poſſevin einen Bundesgenoſſen gefunden zu haben, der auch der ſcholaſtiſchen Theologie die Aufgabe ſtelle, den Geiſtlichen zu zeigen, wie man den katholiſchen Frommen den Glauben zueignen und ihn gegen die Ungläubigen verteidigen könne (S. 240 f.). Dogmatik iſt nicht Endzweck, ſondern ein äußerliches Mittel, nicht religiöſe Heilsordnung, ſondern theologiſches Lehrgeſetz[1]).

Damit iſt der Kreis gezeigt, in dem die theologiſchen Dogmen herrſchen wollen, und der Zweck, den ſich die Symbole der Kirche ſelber geſetzt hatten. Es war ein engerer Kreis, ſo daß Calixt die Theologie mit Recht eine academica genannt hatte, weil ſie als theologiſche Anweiſung auf Univerſitäten und äußere Norm für

[1]) Vgl. bei Baumgarten, Ev. Glaubensl., 1759, Einltg. §§ 15. 19 ff.

den Lehrstand der lokal abgeschlossenen Kirche nicht zum Gebrauche gemeiner Kirchenglieder, geschweige denn aller Christen bestimmt sei. Aber in diesem engeren Kreise wollte Semler ihnen nun doch wirkliche Existenzberechtigung zugestehen. Zu der Frage nach dem Wesen und dem Zweck tritt hier die weitere, mehr praktische nach der Notwendigkeit der Symbole und Dogmen. Semlers Beweis war die Berufung auf die Geschichte: es war stets so! Er will keinen vollständigen Bruch herbeiführen und Sprünge tun, die außerhalb der geschichtlichen und notwendigen Entwicklung liegen. Das will Semler so wenig wie Lessing, der freilich das Band zwischen Kirche und Bibel viel radikaler gelöst hatte, als Semler es betreffs der Zusammengehörigkeit von Dogmen und Kirche zu tun willens war. Konnte sich doch Lessing darauf berufen, daß die Kirche einmal ohne Kanon bestanden und nur die Tradition besessen hatte, während Semler aus derselben Geschichte, aus der er das Recht zum Protest nahm, herauslas, daß zur Kirche als dem lokalen äußeren Institut und zu ihrem Lehrstand stets ein Dogma als Lehranweisung und Kirchengesetz gehört hat. In diesem Zusammenhang hatten Symbole, Dogmen, Kanones immer gegolten; hier sollten sie weiter gelten. In seiner „freien Untersuchung" bemerkt Semler (I^2 S. 324) gegen Goezes Vorwürfe, daß er sich noch nicht zum Reformator in Hamburg angeboten habe. Er will überhaupt lieber nicht Reformer genannt werden (III, 1773, Vorrede S. 11), damit niemand meine, er wolle das Christentum reformieren, was „absurd genug" wäre! Er kann sich sogar (ebd. S. 8) darauf berufen, daß er sich trotz aller kritischen Gelehrsamkeit doch nicht so gewiß von der sogenannten Orthodoxie entfernt habe, daß er „vielmehr sehr viel Fleiß angewandt habe, die eingeführten Beweise und gewöhnliche Lehrordnung zu verteidigen". Man muß solche konservativen Geständnisse aus der kritischen Zeit im Auge behalten, um hernach über seine sogenannte unkritische und orthodoxe Rückfallsperiode nach 1779 gerecht urteilen zu können.

Die Wertung der Dogmen hängt eng zusammen mit der Wertung des Kircheninstituts überhaupt. Wenn auch die Zeit im allgemeinen von der Bedeutung des Gemeinschaftslebens und dem gemeinschaftlichen Charakter des Christentums nicht recht überzeugt war und die Kirche hin und wieder wie einen Luxus-

gegenstand oft gefährlicher Art ansah, so hat Semler doch die Existenzberechtigung der einmal bestehenden Kirche jederzeit anerkannt und der Obrigkeit das Recht, zu bestimmen, was gelehrt werden soll, zugesprochen. Seine kirchengeschichtlichen Studien hatten ihn, wie er selber sagt (Lebensb. II 161), über die „äußerliche Gesellschaft, die freilich sehr viel lokale und zufällige Mittel behält oder beschützt um eines äußerlichen nächsten Zweckes Willen", anders und milder urteilen gelehrt, als es meist geschah. Gewiß ist „das Wesentliche der christlichen Religion" nicht identisch mit dem Äußerlichen; gewiß ist es unrecht gewesen, und ist es noch heute „unrecht, wenn irgend einem Christen diese vorigen Mittel aufgedrungen werden, der sie doch, nach seiner eigenen Einsicht, nicht mehr zu seinem christlichen besten Zustande nötig hat". Aber dennoch bleibt es wahr, daß weder lauter Politik, noch böser Vorsatz, oder unedler wissentlicher Betrug die Quelle des äußerlichen Kircheninstituts gewesen ist.

In seiner „Abhandlung über die rechtmäßige Freiheit der akademischen theologischen Lehrart" (1771), in der er Danovs Sendschreiben beantwortete, verwahrt sich Semler ausdrücklich dagegen (S. 16), daß er bei seinem Nachdenken über dogmatische Fragen, zumal der Christologie, „die allgemeine sogenannte katholische Lehre selbst fahren gelassen, bestritten oder für falsch und unrichtig erklärt hätte, als welches sogar wider die Grundgesetze einer mit feierlichen Privilegien versehenen protestantischen Universität anstoßen und mich unfähig machen würde, die allgemeine Lehre . . . vorzutragen". Er denkt an die hallische Stiftungsurkunde von 1694, wo in den Statuten für die theologische Fakultät ausdrücklich zum Zweck der würdigen Vorbereitung der Studenten auf das Amt von den Dozenten reine Lehre gefordert wird auf Grund der Evangelien, der Propheten und Apostel, der allgemeinen und der protestantischen Symbole. Er stellt daher selbst den Dozenten, für den er sonst Bewegungsfreiheit fordert, unter die Oberhoheit der Obrigkeit, wie jeden Prediger und Lehrer, der nicht ohne Vorwissen seiner Obern den Unterricht bessern, auch nicht selber unter Berufung auf protestantische Freiheit oder das Vorbild anderer lutherischer Kirchen, aber ohne besondere Einwilligung des Landesherrn das „Vater unser" in „Unser Vater" umtauschen dürfe: denn „das

Konsistorium, sein Landesherr, ist es, von dem er Beruf und Befehl hat, nicht eine lutherische Kirche in abstracto".

Semler hat daher die revolutionäre Bewegung der französischen Aufklärung stets ungünstig beurteilt und die Rechte des Fürsten durchaus verteidigt. Wenn er trotzdem noch auf dem Sterbebett in den von seinem Schüler A. H. Niemeyer 1791 herausgegebenen „letzten Äußerungen über religiöse Gegenstände, zwei Tage vor seinem Tode" mit Sehnsucht nach Frankreich hinüberschaute und es bedauert, daß die Geistlichen in Deutschland nicht der bürgerlichen Gemeinde unterstellt sind, so ist dies die Folge seiner Abneigung gegen klerikale Despotie, der er entgegenhält: „Diener der Gesellschaft sind sie, die ihnen den Auftrag gibt zu lehren; und der sind sie so gut responsabel, wie jeder andere Mensch. Es ist falsch, wenn sie nur ihr eigenes Forum anerkennen wollen. Die Unterwerfung unter die bürgerliche Macht in Frankreich ist eine große Begebenheit, die wir erlebt haben, die große Folgen haben wird. Bei uns sind wir noch nicht so weit, setzte er hinzu. Aber es muß dahin kommen. Die Prediger müssen es aufgeben, durch ihren Stand qua talis auf andere Menschen wirken zu wollen".

Diese antihierarchische Stimmung bei Semler läßt uns allerdings vermuten, daß er nicht immer freiwillig, sondern mehr der Not gehorchend die Autorität der kirchlichen Behörde anerkannte. Tatsache ist jedoch, daß er sich gegen die Rechte des Landesherrn niemals aufgelehnt hat. Es war selbstverständliches und von jedem Kritiker stillschweigend anerkanntes Dogma jener an Absolutismus gewöhnten Zeit, daß einer Privatperson nicht Entscheidung über gut und böse und nicht die Regelung der Religion zukomme. Das ius circa sacra hat der Fürst des Landes. Wer das bestreitet, gilt als aufrührerisch[1]). Mögen sich auch in der Theorie ein Herbert, der die sana ratio des Einzelnen zum Prinzip der religiösen Wahrheit macht, und ein Hobbes, der die Autorität des Staates als einzigen Kritiker anerkennt, gegenüber-

[1]) Vgl. Spinoza, tract. theol. polit. c. 19 p. 415: statuere cogimur ius etiam divinum, sive ius circa sacra a decreto summarum potestatum absolute pendere. Vgl. S. 413.

ſtehen, — die Praxis gleicht die Theorien aus, da der Staatsabſolutismus ein unangreifbarer Wall war, abgeſehen davon, daß auch Herbert erſt im consensus omnium bei der ecclesia catholica den objektiven Halt für die ſubjektive Vernunft findet; er kam damit dem deutſchen Pietismus nahe, wo Spener die Kirche zu rechtlicher Selbſtändigkeit bringen und Pfaff nach Pufendorfs Vorgang im Gegenſatz zur Cäſaropapie das Kollegialſyſtem kirchenrechtlich durchgeführt wiſſen wollte. Praktiſch blieb alles beim Alten.

Vonſeiten des Fürſten nun, dem allein das ius circa sacra gebührt, war trotz aller perſönlichen Aufklärungsneigung eine Änderung um ſo ſchwerer in dem Stadium, in dem ſich der Abſolutismus gerade damals bewegte. Friedrich der Große[1]) ſtellte mit bewußter Klarheit an die Stelle des Fürſten und ſeiner Willkür den höchſten Begriff des Staats als oberſten Geſichtspunkt. Der Fürſt war nur der Maſchinendirektor der Staatsmaſchine. Je mehr der Ernſt in ihm wirkte, den Fénélon in den Aventures de Télémaque, Maſſillon in den Faſtenpredigten dem jungen franzöſiſchen Dauphin einpflanzen wollten, deſto mehr ſtellte er ſich ſelbſt unter die Geſetze, deren Freiheit die Freiheit des Königs iſt. Friedrichs „Antimacchiavel" aus der Rheinsberger Jugendzeit 1739 und eine ſeiner ſpäteſten Schriften, der essai sur les formes du gouvernement et sur les devoirs des souverains (1777) ſehen in gleicher Weiſe das Ideal nicht in der Willkür Ceſare Borgias, ſondern in Mark Aurels philoſophiſcher Mäßigung, in der Erhaltung der Geſetze. Und zum Zeichen, daß er eine Autorität über ſich anerkenne und nicht nach perſönlicher Luſt und Willkür handele, gab Friedrich durch Cocceji ſchon 1746—51 das „Projekt des Corporis juris Fridericiani, das iſt Sr. Kngl. Majeſtät in Preußen in der Vernunft und Landesverfaſſung gegründetes Landrecht" heraus.

Was die private Religionsfreiheit betrifft, ſo war Friedrich gegen die von mürriſchen Staatsmännern und verdammungsſüchtigen Theologen empfohlene Dogmeneinheit, ſchon weil ſie unherſtellbar war, und weil der Souverän kein Recht über die innere Denkart

[1]) Vgl. Hettner, Literaturgeſch. d. 18. Jhrh. II⁴, S. 550 ff.; III 2³, S. 14 ff.

und die Gewissen der Bürger hat. „Der Glaube und der innere Gottesdienst sind kein Gegenstand von Zwangsgesetzen", sagt der Entwurf eines allgemeinen Gesetzbuches für die preußischen Staaten (I 2_6 S. 388, § 1). Aber es fehlt hier doch jede gegen das bestehende Kirchensystem gerichtete Konsequenz dieser Gedanken, wie sie wohl am schärfsten und zugleich am tiefsten begründet in Mendelssohns „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum" (1783) begegnet, dem Notschrei nach Toleranz und Gleichberechtigung, der Verurteilung alles äußern Kirchentums, aller Kirchenverfassung: „Was soll eine Regierungsform, wo nichts zu regieren ist? Obrigkeit, wo niemand untertan sein darf? Richteramt, wo keine Rechte und Ansprüche zu entscheiden vorkommen?"[1]). Diese „Kritik der Kirche", die Hettner (a. a. O. III 2 S. 249) neben des Reimarus' Kritik der Offenbarung stellt, fand weniger Erfolg und weniger Fürsprache als jene. Trotz allen Schutzes der Privatreligion war auch ein Friedrich II. gleich bei seinem Regierungsantritt gegen den Pietismus und sein Konventikelwesen aufgetreten. Wiederholt hat er Pastoren, die ohne Befragen des Konsistoriums Kirchenzucht übten, wegen dieses Übergehens der vorgeordneten Behörde gerügt. Nicht aus religiösem oder kirchlichem Interesse dachte er konservativ, sondern um der Ordnung willen. Jedenfalls blieb die Kirche; auch der wissenschaftliche Rationalismus erkannte sie an, der Theologe um so mehr, als er in der Arbeit für sie und in ihr seine Hauptarbeit sah.

Gewiß fürchtete Semler die Uniformität und die Starrheit, die damit gegeben war; er glaubte erkannt zu haben, daß die meisten mechanischen Künste und technischen Wissenschaften, wo volle Freiheit galt, „beinahe zur höchsten Vollkommenheit gelangt seien", daß aber andere gleichsam den Fuß nicht fortrückten, weil man ihnen Gesetze gegeben und sie unter Oberaufsicht gestellt hatte, so daß die Wahrheit versteinerte und sich nicht fortbildete (Lebensb. II 223 f.). Das galt auch von einer Kirche, die aus der Geschichte der Vergangenheit starre Normen beibehielt, obwohl diese Normen doch ihrem Wesen nach nur lokal waren, und das galt von einer Theologie, die als Kirchengesetz landesherrliche Anerkennung gefunden

[1]) Gesamtwerke, Bd. 3 S. 286.

hatte und als Petrefakt bewahrt werden sollte. Ebenso war Semler durchaus nicht im Zweifel, daß in den Symbolen, einschließlich der Augsburger Konfession, nicht „das unverbesserliche Modell für alle künftigen Lehrer in aller andern Zeit schon ein für allemal gegeben worden sein kann", da wir doch Lehrer brauchen, „die sich nach den immer andern Umständen und lokalen Bedürfnissen und Erfordernissen richten sollen" (a. a. O. S. 205. 207). Aber trotz aller Bedenken im einzelnen und im Prinzip, die Semler zumal auf Grund seelsorgerischer Praxis kamen, tritt er um der Ordnung willen für die Notwendigkeit der kirchlichen und zwar landesherrlichen Ordnung ein. Selbst von der Konkordienformel gesteht er beim Referat über sein Kolleg (S. 211 f.): „Alles dies mußte ich wirklich selbst billigen; landesherrliche Ordnung ist doch besser, als wenn einzelne Gelehrte über andere befehlen wollten; und an Ungleichheit der Einsichten konnte es doch nie fehlen; sollten sie denn ewigen Krieg führen? Oder sollten heute Sozinianer, morgen Schwenkfeldische usw. öffentliche Lehre zerrütten? Sollten die abwechselnden Privatgedanken gleich eine Lehre werden? Wer selbst Einsichten für sich nutzen konnte, hatte ja noch keinen Beruf und Recht, sie öffentlich als besser aufzustellen; hierzu gehörte mehr als Privaturteil". Er fügt wenige Seiten darauf (S. 214) als Erklärung hinzu: „Und darin können Theologen durch ihre eigenen Vorstellungen, Einsichten oder Bemühungen dem Landesherrn gar nichts vorschreiben. Oft verstehen sie diese Dinge nicht; in vier Wänden kann man es nicht lernen!"

Es ist merkwürdig, bei einem freien Kritiker wie Semler solche Äußerungen zu hören. Denn worin unterschieden sie sich schließlich von den Worten, mit denen Goeze seine Anklage gegen Lessing rechtfertigte[1]): „Nur derjenige kann Unternehmungen dieser Art für etwas Gleichgültiges ansehen, der nicht eingesehen hat und einsehen will, daß die ganze Glückseligkeit der bürgerlichen Verfassung darauf beruhe", daß nämlich die Dogmen der Kirche bestehen bleiben. Wer dagegen spreche, sei ebenso revolutionär wie der, „der den Grundsatz hat: sobald ein Volk sich einig wird, Republik sein zu wollen, darf es". An dieser äußeren, theoretischen Übereinstimmung

[1]) Bei Roepe, Joh. Melch. Goeze, 1860 S. 183.

Semlers und seines Todfeindes Goeze, der ihn neben Bahrdt stellte und ihm vorwarf, durch seine Kritik aus dem Christentum „ein Sodom und Gomorra" zu machen, sieht man, daß sich hier Semler von den Radikalen fernhielt, weil er sich durch die Geschichte gebunden fühlte. Wie weit aber diese pietätvolle Mäßigung gemeinsames Eigentum auch der freier Gerichteten war, erkennt man beim Vergleich der Stellung Lessings zu Kirche, Symbolen und Dogmen mit den Worten Semlers. Auch Lessing, der 25. März 1751 die Institutiones theologiae symbolicae des Leipzigers Chr. Fr. Börner rezensierte, hob bei der Gelegenheit den Nutzen der symbolischen Bücher für Polemik, Apologetik und feste, äußere Ordnung hervor und sah in ihnen keine Gefangennahme der Privatfreiheit: „Die lutherische Kirche hat auf dieser Seite einen besondern Vorzug, und ihre symbolischen Bücher sind mit einer Behutsamkeit abgefaßt, welche tausend Köpfe, wann sie mit ihr nur in der Hauptsache einig sind, unter einen Hut zu bringen sehr geschickt ist, . . . weil in allen übrigen Sätzen weder nähere Ausführungen noch vorteilhafte Erklärungen untersagt werden". Daß dies stets Lessings Ansicht war, bezeugt uns Nicolai in seinem Aufsatz über den Bußtagsstreit Albertis und Goezes[1]) ausdrücklich. Sowenig Lessing das „Allzudezisive" und unpraktische theologische „Sophisterei" leiden mochte, und so sehr er bei Untersuchungen die Dogmatik beiseite gelegt wissen wollte, so wollte er doch nicht, daß in der Dogmatik Änderungen gemacht würden! Er war auch gegen die dogmatischen Unionsbestrebungen, da sie zwecklos seien und nicht die Übereinstimmung in den Meinungen, sondern in tugendhaften Handlungen die Welt ruhig und glücklich mache[2]). Hier stimmt der freiere Lessing mit dem freien Semler überein. An Semler traten diese Fragen in aller praktischen Konsequenz erst später energischer heran; bei seinem Streit mit Bahrdt 1779 und bei dem Wöllnerschen Edikt gibt er darüber nähere Erörterungen, die Lessing unterschreiben mußte. Bis 1779 läßt sich bei Semler eine unzweideutige, systematische Aussprache über den praktischen Hauptpunkt noch vermissen.

c. Das eigentliche Problem, durch dessen Lösung Semler seinen

[1]) Hempel XVII S. 266 f. [2]) Hempel XVII S. 21.

scheinbaren Parteigenossen 1779 Anstoß gab, war die Frage nach dem Verhalten des Einzelchristen zu dieser Lokaltheologie, die notwendig war zur Bildung der äußeren Religionsgemeinschaft. Es soll in der Erörterung zumal der konservativen Elemente seiner Theorie wieder ausgegangen werden von Semlers älteren Äußerungen, die um so mehr beweisen, je mehr sie gelegentlicher Art sind. Auch hier gibt er uns in seiner „Lebensbeschreibung" wertvolle Darlegungen über Entstehung und Entwicklung dieser Gedankenreihen. Die Übereinstimmung dieser Schilderung mit der „freien Untersuchung" u. a. zeigt, daß wir es in der Biographie mit einer treuen Darstellung, nicht mit einer apologetisch gefärbten Zurückdatierung späterer Lösungen zu tun haben. Freilich weist Semler selber ebendort (II 247) darauf hin, daß ihm all das nicht auf einmal feststand: „Daß ich nun nicht in so kurzer Zeit, als man dies jetzt nacheinander lesen kann, auch nicht ohne manche Ängstlichkeit und trübe Verwechselung zu diesem Urteil und Entschluß gekommen bin, brauche ich nicht erst weitläufig zu versichern". Daraus geht hervor, daß er betreffs des Radikalen hier und da ängstlich geschwankt hat, nicht aber hinsichtlich des Konservativen. Er selber sieht seine Entwicklung so an, daß er im Lauf der Zeit mit leichten Schwankungen radikaler geworden ist, nicht aber rückläufige Bewegungen durchgemacht hat, die ihn einmal Verworfenes dauernd wieder holen ließen. Auch das wäre ja kein Unrecht; tat es doch auch ein Lessing.

Das meiste, das Semler geschrieben hat, schrieb er in dem praktischen Interesse der Individualität, nicht um der Kirche neue Stützen ihrer Autorität zu geben, sondern um das Recht der Freiheit des Laienchristen geschichtlich zu erweisen und seine innere Religion, wie er sagt, zu erleichtern und zu befördern. Er rechnete sich selber zu diesen Laien; so gern er als wissenschaftlicher Theologe arbeitete und forschte, er fühlte sich in seiner „lateinischen und gelehrten Kunst" arm. Bei Männern wie Jerusalem oder Sack und Spalding, in deren Gesellschaft er, wie er in der Widmung der „freien Untersuchung" bekennt, zu Magdeburg „neues geistliches Leben fand", demütigt er sich vor ihrem „geistlichen Charisma" und spürt, daß er selber nur ein „noch so mäßiger Anfänger in dieser Schule des Geistes" sei.

Das Recht zu sprechen, die Freiheit zu eigener privater Christlichkeit, die unabhängig sein soll von den Formen und dem Dialekt der Kirche, fordert er für jeden, auch für sich als Theologen. Man kann Semler nichts weniger vorwerfen als Hochmut. Aber denen, die ihm seine Freiheit eigenen Nachdenkens und eigener Aussprache nehmen wollen, und die von seinen freien Äußerungen immer nur Schaden für die Kirche oder gar für die ganze christliche Religion prophezeien, tritt er mit Schärfe und mit Lessingschem Selbstbewußtsein entgegen. „Ich wüßte nicht", erwidert er den kirchlichen Gegnern in der Vorrede zur 2. Auflage der „Freien Untersuchung" (Band I, 1776), „ich wüßte in der Tat nicht, in welcher Absicht ich meine Beobachtungen und Untersuchungen verändern sollte. . . Gern lasse ich mich widerlegen; aber überschreien, verketzern, anathemasieren lasse ich mich nicht! so wenig wie Luther . . .!" Und weiterhin fügt er noch hinzu: „Ich bin hiermit kein Gotteslästerer; ich bin ein Mitarbeiter, den manche an Geschick, viele an Einbildung, sehr wenige aber an Fleiß und Ehrlichkeit übertreffen".

Semler gibt sich nirgends den Anschein, als gehe er mit den Alten. Er hat seiner eigenen Beschreibung nach[1]) tatsächlich all seine Mühe und ernstliche Arbeit „auf einige Erweiterung, und wenn es anders erlaubt ist, so zu reden, auf Berichtigung und Verbesserung mancher Gegenstände der theologischen Gelehrsamkeit" gewendet. Da nun „fast alle Theologi so sehr vorsichtig sind", so glaubt er nicht, „daß durch die Übereilung oder Dreistigkeit eines einzigen Verfassers . . . . so sehr viel Schaden in der alten orthodoxen Barriere geschehen könnte! Alle helfen verteidigen und Widerstand leisten; was wird dann einer allein dawider ausrichten? Wenn er zumal die Wahrheit gar nicht auf seiner Seite hat?" Das war sein Einwurf, wenn man ihn auf den Schaden aufmerksam machte, den er dem Christentum zufüge, und deshalb Rücksichtsnahme von ihm forderte.

Er gehörte mit „nur einigen wenigen andern Gelehrten" zusammen zur Klasse der „Reformatorchen" oder „Neologen". Ob-

[1]) Vgl. freie Unters. Bd. I, Vorrede zur 2. Auflage, und die Widmung an Jerusalem.

wohl nun die große Partei meint, „daß alle Schritte, die man außer das compendium theologicum ſetzt zugleich wiſſentliche hämiſche Angriffe der ganzen chriſtlichen Religion ſind oder nächſtens werden müſſen“, — ſo will er doch gerade im Bewußtſein ſeiner Pflicht niemals ſeine „erlangten, zumal hiſtoriſchen Kenntniſſe, auf welche es hier vornehmlich ankommt, darum verheimlichen, weil ſie vielen oder manchen ganz unerwartet, ganz ungewiß, ganz ſchädlich und gefährlich vorkommen“. Er hält das Reden für ſo wichtig und notwendig, daß er alle, die ebenſo denken und doch das Schweigen für Gold halten, bitter beſchuldigt: „Als Lehrer auf Akademien kann ich ein Stillſchweigen nicht zur Klugheit, wohl aber zur Bequemlichkeit und Menſchenfurcht rechnen“ (Wdmg. b. 4). Dieſe Berufung auf ſeine Pflicht gerade als gelehrter Theologe, iſt für den Ernſt, mit dem er in ſeinem Beruf ſteht, bezeichnend. Wen die Geſchichte das Wahre und Falſche zu ſcheiden gelehrt hat, der muß für das Wahre eintreten, auch wenn es nach kirchlichen Begriffen Gift ſein und das Kircheninſtitut mit ſeinen Dogmen ſchädigen ſollte. Wir denken hierbei an Leſſings ſchönes Gleichnis von dem Schäfer und dem Kräuterkenner, das er, der gelehrte Bibliothekar, dem Senior als Hirten der Gemeinde entgegenhält, um die Sittlichkeit ſeiner Studien und ſeiner Veröffentlichungen zu erweiſen: „Der Kräuterkenner durchirrt Berg und Tal, durchſpäht Wald und Wieſe, um ein Kräutchen aufzufinden, dem Linnäus noch keinen Namen gegeben hat. Wie herzlich freut er ſich, wenn er eines findet! Wie unbekümmert iſt er, ob dieſes neue Kräutchen giftig iſt oder nicht! Er denkt, wenn Gifte auch nicht nützlich ſind, — und wer ſagt es denn, daß ſie nicht nützlich wären? — ſo iſt es doch nützlich, daß die Gifte bekannt ſind. Aber der Schäfer kennt nur die Kräuter ſeiner Flur und ſchätzt und pflegt nur diejenigen Kräuter, die ſeinen Schafen die angenehmſten und zuträglichſten ſind“.

Von dem Recht und der Pflicht der Aufklärung waren beide, Leſſing und Semler, in gleicher Weiſe durchdrungen, ſo ſehr man gerade vom Theologen, wie Semler es war, am meiſten Stillſchweigen erwartete. Er wollte nicht ſchweigen, weil er nicht die Religion anzugreifen ſich bewußt war, ſondern nur das Gerüſte des Baues beſſerte oder abtrug, das den Bau äußerlich umgab,

und das man so oft für dessen innere Stütze hielt. Weil sie der Religion mehr zutrauten, gab sie ihnen Freimut zur Kritik und Mut zur Freiheit. Auch für diese Stimmung hat Lessing das treffende Wort gefunden: „Das Christentum geht seinen ewigen allmählichen Schritt, und Verfinsterungen bringen die Planeten aus ihrer Bahn nicht".

Die Freiheit der einzelnen Theologen, die Semler für sich in Anspruch nahm, obwohl er Kirche und Dogma als notwendig anerkannte, glaubte er selbst aus der Geschichte der Orthodoxie erweisen zu können. Die Theologen der Scholastik besaßen Freiheit in der Privaterkenntnis, die sie nur durch die Erklärung schützten, daß sie scholastice, nicht positive neue Wahrheiten erörterten und an der bestehenden Lehrordnung nichts ändern wollten. Auch die lutherischen Theologen zu Rostock, Gießen, Wittenberg, Jena wichen voneinander ab und hatten Privatmeinungen, trotzdem sie eine einzige Lehrart für die öffentliche lokale Kirchengesellschaft empfohlen und festgestellt wissen wollten (Lebensb. II 224 f. 243). Auf deren Freiheit berief sich Semler. Wie oft hat nicht er und Lessing Luthers Namen genannt. Lessing sprach im Blick auf ihn selbst einem Bahrdt und seiner Bibelübersetzung ein Recht zu: „Was hatte Luther für Rechte, die nicht noch jeder Doktor der Theologie hat" (Antigoeze I). Was er im Anschluß daran von dem Freiheitsgeist und der alleinigen Gewissensautorität des Protestantismus sagte, war nicht minder im Sinne Semlers: „Der wahre Lutheraner will nicht bei Luthers Schriften, er will bei Luthers Geiste geschützt sein, und Luthers Geist erfordert schlechterdings, daß man keinen Menschen in der Erkenntnis der Wahrheit nach seinem eigenen Gutdünken fortzugehen hindern muß". Lessing nennt diese Forderung einen Protest gegen die Päpstchen im Luthertum, die er dann lieber wieder mit dem katholischen Papst vertauschen würde.

Der Geist des Luthertums, wie Lessing und Semler ihn verstanden, verstattete nun aber nicht allein einem Doktor der Theologie Forschungsfreiheit, sondern erlaubte nicht weniger jedem Laien Freiheit in der Erkenntnis und Verschiedenheit in der Aussprache dessen, was er am Christentum erlebte. Es war nur natürlich, wenn man hier die Differenzen viel weniger als gefährlich empfand als bei den Theologen. Machte man mit Semler einmal den

Unterſchied zwiſchen Religion und Theologie, Kerygma und Dogma und erkannte die engere Zugehörigkeit von Theologie und Dogma zu Kirche und Lehrſtand, ſo ergab es ſich von ſelbſt, daß für die Laien eine geringere Bindung an beide beſtand. Leſſing fand bei ihnen einen ganz anderen, weit innerlicheren Beweis für die Wahrheit der chriſtlichen Religion, wo das Gefühl und die innere Erfahrung das Grundlegende waren; er will dem Laien nicht die Bibel ſamt dem Bibelſtudium des Theologen als einzige Quelle des Chriſtentums aufdrängen, da doch für ihn längſt ein Lehrbegriff aus der Bibel gezogen iſt, der nicht erſt der bibliſchen Beweiſe bedarf, ſondern der ſich ihm ohne weiteres als Gott anſtändiger und dem menſchlichen Geſchlechte erſprießlicher erweiſt. Er will aber ebenſowenig oder noch weniger dem Laien die ganze Laſt des „Hiſtoriſchen der Religion", der theologiſchen Syſteme, aufbürden: „Sollen denn, müſſen denn alle Chriſten zugleich Theologen ſein? Ich habe noch immer die beſten Chriſten unter denen gefunden, die von der Theologie am wenigſten wußten" (Axiom 10). Und im 8. Axiom hält er denen, die nicht genug fordern zu können glauben, ſpöttiſch die Frage entgegen: „So wird niemand geſund, als wer die Arznei mitſamt der Schachtel verſchlingt?"

Semler würde durch dieſen Satz nicht getroffen werden, obwohl er einmal gegen die, denen das Minimum ſchon allermeiſt genug iſt, das für ihn bezeichnende Wort geſchrieben hat: „Es hat allemal für einen Chriſten einen rühmlichen Schein, daß er in der Religion lieber zu viel als zu wenig tun will; daß er angeſehenen Perſonen, wie manche Heilige oder Biſchöfe waren, ſeine eigene Einſicht nicht entgegenſetzen will. Ich halte recht viele Chriſten deswegen für liebenswert" (Lebensb. II 228). Man braucht ſolch eine Äußerung nicht gleich als Abfall zu verurteilen, da oft genug verſchiedene, wechſelnde Stimmungen ſich nacheinander Geltung verſchaffen. Und wem das Minimum nicht immer gerade reichlich zu ſein ſcheint, der braucht deswegen noch nicht unnötigen Ballaſt zu befürworten. Gegen nichts war Semler mehr als dagegen, daß man Laien unter das Joch der Dogmen und Theologien ſpannte.

Ausgehend von der Verſchiedenheit der menſchlichen Charaktere erwartete er, auch bei den chriſtlichen Charakteren die größten Ver-

schiedenheiten zu finden. Diesen Verschiedenheiten willfahrte der Geist des Protestantismus, „der für die fähigen Christen lauter innere Freiheit und eigene willige Entschließung so mutig erkämpft hatte" (Lebensb. II 216). Und in diesem protestantischen und echt christlichen Geiste urteilte Semler selber (S. 222), „daß denkende Christen gewiß durchaus eben die Freiheit haben müßten, privatim ecclectici zu sein in alledem, was die bisherige Theologie betrifft". Freiheit der Auswahl dessen, was für die innere Religion eines jeden das Geeignetste ist, soll an die Stelle der Uniformität treten, die die Autorität der Kirche erstrebte, obwohl sie doch nur äußere Religion, nie aber die innere regulieren kann. In der inneren Religion herrscht Freiheit.

Semler betont immer wieder die Freiheit des Christen auf Grund tieferer Erkenntnis: „Die Erkenntnis kann und soll niemanden zum Stricke gereichen, wodurch er gleichsam in stete Unruhe und Angst gesetzt würde; wer durchschauen kann in das vollkommene Gesetz der Freiheit, in die viel freiere Ordnung zu unserer geistlichen Vollkommenheit, wird nicht gefangen durch das engere Gewissen seiner Nebenchristen" (Freie Unters. I 164). Im Christentum gilt Freiheit gegenüber Kanon und Kirchenordnung, da „der wahre Vorzug und richtige Grund der Allgemeinheit der christlichen Religion durch solche damalige Kirchengesetze nach und nach auf Zeit und Ort eingeschränkt, also geschwächt und aufgehoben" werden muß (I 27). Es gilt Freiheit von den orthodoxen „Rabbinen" und Ketzermeistern (I 100. 169); und diese Freiheit der Laien von der Theologie fordert schließlich im Interesse der inneren Religion, daß auch der Theologe als Lehrer[1]) die Freiheit hat, seine „akademische Theologie" beiseite zu setzen, obwohl der kirchliche Lehrer nicht nur zur Kenntnis der Heilsordnung, sondern auch der kirchlichen Theologie verpflichtet ist (vgl. oben).

Wer sich die Mühe gibt, in Semlers Religiosität einzudringen, und fähig ist, Religion auch da zu finden, wo die kirchlichen Äußerungen der Religion verworfen werden und ein schlichtes, einfaches Christentum besteht, wird sehen, daß nichts weniger als Laxheit und zügellose Freiheitssucht Semler zu diesen Protesten

[1]) In Baumgarten, Glaubenslehre, I, § 14; vgl. S. 121.

geführt hat. Privatreligion war ihm nicht ein ſchönes Schlagwort, mit dem er Dogmen und Theologien zurückſchlagen wollte. Er wollte vielmehr, daß wirklich Religion im Privatleben herrſchen ſollte, wie ſie bei ihm in ſeinem Hauſe herrſchte, ungefeſſelt durch äußere Normen. Er glaubte nicht nur in ſeinem theologiſchen Berufe und ſeinen dahin gehörigen Arbeiten Gott zu dienen, wie auch Leſſing ſeine theologiſchen Studien apologetiſcher und polemiſcher, poſitiv bauender und radikal reinigender Art als Chriſtusdienſt wertete:

„Wie ſchön iſt, Chriſtus, der Dienſt,
Den ich übe vor deinem Hauſe,
Fromm ehrend den Seherſitz."

Das iſt Leſſings Motto zur Bibliolatrie. Auch Semler empfand ſeine Berufsarbeit in echt proteſtantiſcher Weiſe ſo: er verfehlte auch nicht, mit ſeiner akademiſchen Lehrtätigkeit die ſeelſorgeriſche Arbeit zu verbinden, derentwegen er von ſeinen Studenten als „Vater" verehrt wurde. Daneben aber war es ihm heilige Gewohnheit, jederzeit ſeine „innere Religion" zu betätigen. Er ſpricht nicht oft davon. Aber ſeine Biographie gibt doch noch genug Beiſpiele. Gewiß hat er gegen das Gebet, wie es im pietiſtiſchen Zirkel getrieben wurde, proteſtiert. Wenn da alle niederknieen und der Reihe nach beten mußten, indem ſie zum Teil aus gedruckten Liedern und Büchern ihre Gebete zuſammentrugen und „Amerika und Afrika, ſchwarze und weiße Lämmer zu Hilfe nahmen, um eine halbe Viertelſtunde hinzubringen", ſo ſcheute er dieſe Mache: „Ich blieb zwar nie ſtecken, aber es fehlte meinem Gebet das Herzliche, Kindliche, Einfältige: es war dies natürlich, weil alles erzwungen war" (I 57). Der Proteſt gegen die falſche Methode wurde nun aber nicht zum Proteſt gegen das Geſunde. Die Morgen- und Abendandachten des Elternhauſes hat er in Halle beibehalten. Daß dies nicht äußerliche Nachahmung iſt, die Semler nicht ſcharf genug tadeln konnte, zeigt der von ihm gleichfalls bekannte Hang zu inneren, erbaulichen Gedanken und frommer Stimmung: „Manche große Ausſprüche der Pſalmen oder einiger Stellen aus dem Neuen Teſtament ſind mir wie notwendig und unveränderlich im Gemüt geblieben; mit jedem Atemzuge, könnte ich ſagen, wo ich nicht in einer Geſellſchaft oder ſonſt gleichſam ge-

teilet war, wiederholte ich das Hebräische: Herr, vor dir sind alle meine Begierden, und mein Seufzen ist dir nicht verborgen. Einzele Liederverse hatten eine periodische Ordnung in meinen Gedanken und Bewußtsein, selbst wenn ich Lektionen hielte, noch mehr in der Kirche, im Spazierengehen vollend, — kurz diese innere geheimste Erhebung in die wirklich christliche Sphäre, in christliche große Begriffe ist für mich eine fast nie unterbrochene Ordnung gewesen, ohne äußere Gebärden oder Veränderung des Gesichts, dessen sehr unsichere Sprache ich lange hatte kennen und also von mir entfernen lernen" (Vorrede zu Bd. II, S. 5 f.). So beschreibt er sich selber, gezwungen durch die Vorwürfe der Gegner, die auf seine freien, „frechen", der christlichen Religion schadenden Meinungsäußerungen hingewiesen hatten.

Mit diesem Hinweis konnte Semler die Anklage auf Naturalismus durchaus zurückschlagen und sich, wenn er selbst Naturalist sein sollte, wenigstens im Unterschied von andern einen „christlichen" oder einen „heiligen Naturalist" nennen. Schwieriger war schon der andere, oft erhobene Vorwurf, er huldige dem Indifferentismus in kirchlicher Hinsicht. In der Tat lag er nahe, wo die Notwendigkeit einer Verschiedenheit so betont wurde, wie von Semler, der deswegen die mancherlei Dialekte der Privaterbauung oder Privatreligion ebenso gutheißt wie die Sprache der Kirchen und auch beim Protestantismus und Katholizismus den Hauptgegensatz im Unterschied der äußeren Sprache sieht. „Wer Ausbreitung der Religion und Moral wünscht, muß gerade ihre Verschiedenheit nicht hindern". Wer aber all das Verschiedene willkommen heißt, weil ihm schließlich jeder äußere Dialekt gleichgültig und nur relativ wertvoll ist, wer „beim Erasmus ebenso gut, als beim Chyträus und beim Hyperius oder bei guten treuen Lehrern aller drei großen Kirchen" seine täglichen Mittel findet, der steht doch nicht mehr innerhalb seiner Kirche; deren Theologie hatte er ja als einer nur lokalen und als bloßer „gelehrten Theorie über Religion" die alleinige oder allgemeine Geltung auch innerhalb des Kirchenkreises abgesprochen. So konnte man gegen Semler argumentieren und tat es. Aber Semler selber tröstet sich über diese Anklage: „Ich befördere die allerrechtschaffenste Toleranz; ist dies Indifferentismus, so ist er doch nicht gegen die christliche Religion, sondern

gegen Compendia, Systemata der einzeln Lehrer, und dies, denke ich, ist sogar rechtmäßig" (a. a. O. II, Vorrede S. 27, vgl. 11. 17. 21). Semler wußte es, daß gerade sein christlicher, praktischer Glaubensbegriff, der die persönliche, innere Religion höher wertete als alles Lehrhafte und alles Dingliche, ihn trotz aller inneren Gebundenheit zur Freiheit geführt hatte, und stand so den Angriffen der Gegner mit gutem Gewissen gegenüber.

Semlers indifferente Stellung ist etwas kompliziert. Ein Calixt, der vor Semler Religion und Theologie schied und die Theologie akademisch nannte, um ihren engen Berechtigungskreis zu kennzeichnen, ist nicht zufällig in diesem Indifferentismus gegen das die Kirchen Unterscheidende soweit gegangen, daß er eine Union aller Kirchen empfahl auf Grund des apostolischen Glaubensbekenntnisses und des consensus quinquesaecularis. Das war konsequent. Lessing erinnert an Calixt nicht allein durch seine (freilich exoterisch gemeinte) Wesensbestimmung der christlichen Religion, wonach er darunter alle Glaubenslehren in den Symbolen der ersten vier Jahrhunderte, einschließlich des apostolischen und des athanasianischen Symbols, verstehe. Lessing dachte ganz so indifferent und tolerant wie Calixt. Er wendet sich durch seine Betonung der Tradition und ihrer Bedeutung gegen die „Stänker", welche den Groll, den die im deutschen Reiche geduldeten Religionsparteien gegeneinander doch endlich einmal ablegen müßten, nähren und unterhalten, indem sie alles, was katholisch ist, für unchristlich verdammen" (Nötige Antwort, erste Folge). Ja, er steht nicht an, nur das zum Christentum zu rechnen, was dem Katholiken und Protestanten gemein ist, wie er es im 8. Axiom ausspricht. Dieser Indifferentismus ist, wenn er konsequent verfolgt wird, nicht nur irenisch, sondern unionistisch interessiert, wobei einem Lessing freilich nach seiner Erweiterung des Offenbarungsbegriffs die Vereinigung aller Religionen mehr am Herzen lag als die Verbindung einiger Kirchen und Konfessionen. Jesu geistige Gottesverehrung ist schon nach seinem Herrnhuter Aufsatz vermögend, „alle Arten der Religion zu verbinden".

Lessings Grundgedanke bei der vergleichenden Beurteilung der Religionen, daß keine allgemeingültig ist, weil sie individuell sein muß, daß jede also zwar keine allgemeine, aber doch eine individuell

berechtigte Geltung hat, kann freilich auch nach einer andern Richtung hin fortgeführt werden. Es ist nicht weniger konsequent, dabei aber viel mehr geschichtlich gedacht, aus dem Individualismus der Religion und der Religionen zwar die Pflicht der Toleranz abzuleiten, aber seine Hand von kirchen- oder religionsrechtlichen Unionsversuchen fern zu halten, da eben gemäß dem Individualismus Verschiedenheit sein muß. Wo trotz allen Sehnens nach der allgemeinen Vernunftreligion doch das Konventionelle jeder historischen Offenbarung geschichtlich konstatiert und als praktisch bedeutend anerkannt wird, wie bei Lessing, oder wo bei allem theoretischen Protest gegen Lokaltheologien und bloße gelehrte Theorien über Religion doch praktisch und geschichtlich die Notwendigkeit und der Nutzen eines Kircheninstituts und seiner lokalen Formen zugestanden wird, wie bei Semler, da steht dem nach Union und Mischung strebenden Indifferentismus ein ausgleichendes Element gegenüber, das trotz aller Toleranz und Freiheitsforderung des konservativen Sinnes nicht entbehrt; da sind die sonst das Zeitalter charakterisierenden Bestrebungen nach abstrakter Uniformierung nicht das allein Herrschende. Wir sehen es bei Semler und bei Lessing, obwohl bei beiden der konservative Zug etwas anders begründet und Semler dem Unionsstreben prinzipiell abgeneigter ist. Um Semlers Streit mit Bahrdt zu verstehen, ist die richtige Einschätzung seines Indifferentismus äußerst wichtig.

Wir hatten schon bei Semlers kirchengeschichtlichen Ausführungen über den Unionsgedanken gesehen, daß er ihm trotz seines konfessionellen Indifferentismus zuwider ist (oben S. 175. 209). In seiner „Lebensbeschreibung" geht er genauer darauf ein. Semler nennt die Toleranz, die kirchenrechtliche Änderungen[1]) zu schaffen unternimmt, Tyrannei und Intoleranz, ähnlich wie Lessing die Methode der Neumodischen als intoleranter empfand als die orthodoxe. Aus der Erkenntnis heraus, daß die Verschiedenheiten und die besonderen Sozietäten nötig seien, schreibt Semler (I 263): „Es ist Tyrannei, wenn man diese Gesellschaften durchaus vereinigen

[1]) Vgl. aus späterer Zeit die Polemik gegen Bahrdt und den Leipziger Meese: 1783 „Freimütige Briefe über die Religionsvereinigung der drei streitigen Teile im römischen Reiche"; 1785 „Beilage zu Herrn M. Masii Send schreiben an die katholischen Glaubensgenossen".

will und einen einigen Lehrbegriff für alle zurecht machen will. Diese Intoleranz ist jetzt sehr geschäftig, unter der Gestalt der äußerlichen Vereinigung der Christen. Diese ist unmöglich". Von der öffentlichen Vereinigung erhofft er ebensowenig wie Luther und Melanchthon; „aber man sollte aufhören, einander böse Absichten Schuld zu geben" (II 197f.). Daß ihn bei diesem Proteste neben geschichtlichen Bedenken auch das Interesse der inneren Religion und ihrer Freiheit leitete, der alles Äußere gleichgültig ist, verhehlt er nicht (II 210): „Weder eine Verbindlichkeit kannte ich, daß recht viele Kirchen unter Einer gemeinschaftlichen äußerlichen — (denn bloß äußerliche kann es sein) — Verknüpfung stehen sollten; noch den großen wirklichen Vorteil konnte ich erblicken, der alsdann mehr stattfinden würde in diesem abermal übergroßen kirchlichen Staate, der uns jetzt noch immer zu unserm Nachteil fehlete. Und wie die bisherige unschätzbare Freiheit der innern Religion alsdann noch gewisser oder besser stattfinden und fortdauern könnte, habe ich auch mir nie vorstellen können; auch nicht dieses, daß ein neuer dazu erwählter Grund und Abriß oder die neue beliebte Vorschrift für alle Kirchen unter noch so verschiedenen Landesherren und Regenten, ohne abermalige lokale Verschiedenheit und Ungleichheit lange fortdauern möge".

Es waren demnach genug Gründe vorhanden, um die radikalen Konsequenzen der Indifferenten zu meiden. Semler war gegen die Union der Kirchen, und er war nicht minder aus denselben Gründen gegen diejenigen, die aus religiöser Freigeisterei die kirchlichen Schranken ohne weiteres niedergerissen haben wollten und alle Rücksichtsnahme auf die vorhandene Kirche und die geschichtlich gewordenen Institute als „Ängstlichkeit" und „engbrüstiges Christentum" schalten! die sogar die christliche Religion nicht einmal als Privatreligion den zufriedenen Christen übrig lassen wollten. Mit diesen „lustigen Naturalisten", der „Partei der Spötter" will Semler nichts zu tun haben. Er mag es nicht dulden, „daß man jetzt den Naturalismus mit öffentlichem Vorsatz, ja gar mit spöttischem Zwang und Ungerechtigkeit an die Stelle des Christentums erheben will", und hofft von Friedrich dem Großen, „daß Se. Majestät, der König von Preußen, eine solche Religionsarbeit, wodurch die private Religion Ihrer guten Untertanen nach

allen Religionsparteien öffentlich verspottet und angegriffen wird, keineswegs zu den Mitteln rechnen, die königlichen Staaten alsdann viel glücklicher zu schaffen, wenn recht viele Untertanen in solche Lebensunordnung gerieten, als wir von einigen Anführern sehen" (a. a. O. Vorrede, I 27 f., II 12).

Lessing war einmal durch Reimarus' Fragment „von Duldung der Deisten" vor dieselbe Frage gestellt. Reimarus hatte, um die „Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln" als unchristlich zu kennzeichnen, das Beispiel Jesu, der nichts als eine vernünftige praktische Religion gepredigt habe, und das Vorbild der jüdischen und der apostolischen Kirche angeführt: „die hat die vernünftigen Verehrer Gottes aus den Heiden als fromme Leute erkannt" (Hempel XV S. 111). Das ist nun auch der Kerngedanke seiner „Duldung der Deisten"; es ist eine Frage der Kirchenordnung, die von der Gewißheit ausgeht, „daß ein jeder vernünftiger Mensch sich von Herzen christlich nennen" dürfe (a. a. O. S. 84 f.). Reimarus glaubt, daß Jesu Toleranz unbedingt für ihn spreche: „Christus hat die vernünftigen Religionsverwandten nicht einmal unter dem Unkraute der Kirche begreifen können, von dessen Ausrottung die Rede wäre", und selbst wenn er sie als Unkraut angesehen hätte, so habe er doch gemahnt, man solle das Unkraut wachsen lassen bis zur Ernte (S. 96). Also ist Toleranz der Deisten nach Jesu Sinn. Nach der Darstellung des gegenwärtigen intoleranten Zustandes, wo man als Hauptbedingung der Duldung die Forderung stellte, nur zu glauben, was es auch sei, aber nicht der Vernunft zu folgen (S. 86), und wo die Obrigkeit „als Beschützerin des Glaubens" mancherlei zeitliches Unglück über die „Vernünftigen" bringe, führt der Fragmentist unter Berufung auf die Schrift (S. 93—98) genug Beispiele ins Feld, um es als unchristlich zu erweisen, wenn die gegenwärtige Orthodoxie „ja lieber die abgesagten Feinde des christlichen Namens als eine vernünftige Religion" dulden wolle (S. 91). In der Urchristenheit habe man nach dem Vorbild der jüdischen Toleranz gegen die Proselyten, deren Grundartikel und noachitische Gebote doch „nichts als ein kurzer Inbegriff der vernünftigen Religion und des Naturgesetzes" war (S. 93 f.), diese „vernünftigen Judengenossen aus den Heiden" stets als ευσεβεις und σεβομενοι, als „die Frommen, die

Gottesfürchtigen, die Verehrer Gottes" anerkannt, — „ein rühmliches Beispiel, wie nahe sie die vernünftige Religion auch mit der christlichen verwandt hielten" (S. 97 f.).

Lessing ist die Antwort darauf nicht schuldig geblieben. Aus Gerechtigkeitsgründen mußte er opponieren. Daß er die Bedeutung der christlichen Offenbarung und den, wenn auch nur relativen Wert des Konventionellen anerkannte, zeigte sich in seiner Beurteilung dieser rechtlichen Ansprüche der Aufklärung. Zunächst macht er im „Gegensatz" zum Deistenfragment darauf aufmerksam, daß ein Kompromiß zwischen Deisten und der christlichen Kirche nur unter bestimmten Bedingungen geschlossen werden könnte: „Aber unsere Deisten wollen ohne alle Bedingung geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, die christliche Religion zu bestreiten, und doch geduldet sein. Sie wollen die Freiheit haben, den Gott der Christen zu verlachen, und doch geduldet sein. Das ist freilich ein wenig viel und ganz gewiß mehr, als ihren vermeintlichen Vorgängern in der alten jüdischen Kirche erlaubt war" (a. a. O. S. 102). Statt dessen fordert er von denen, die mit ihm das Werk der Aufklärung vollbringen wollen, daß sie sich nicht übereilen und überstürzen, nicht Sprossen aus der Leiter ausbrechen, die zum Aufstieg nötig sind. Er ist auch in der „Erziehung" gegen jede Beschleunigung; nicht aus Furcht vor Ärgernis, sondern aus pädagogischem Interesse mahnt er (§ 68): „Hüte dich, du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfest und glühest, hüte dich, es deine schwächern Mitschüler merken zu lassen, was du witterst oder schon zu sehen beginnst!"

Hier ist der Punkt, an dem seine Zeit ihm meist verständnislos gegenüberstand. Von Pietät und von der Pflicht der Anbequemung an die gegenwärtig geltenden Formen wollte man nichts wissen. Man hörte bei Lessing und bei Semler den Ruf nach Freiheit und freier, innerer Religion und hielt es für inkonsequent und ängstlich, doch auf Kirche, Symbole und Dogmen Rücksicht zu nehmen, wie es Lessing nicht minder als Semler tat. Erinnert sei noch, daß Lessings Unterscheidung des Esoterischen und des Exoterischen in seiner eigenen Anschauungsweise auf demselben Boden liegt, wie Semlers Verbindung und Gegenüberstellung des öffentlichen Kirchen- und Dogmeninstituts, dem man sich

anbequemen müsse, und der inneren Religion, wo jeder ganz frei sei.

Wir wissen es, daß man beiden ihre Doppelzüngigkeit, wie man es auffaßte, arg verdachte. Man verstand nicht, wie Lessing γυμναστικως etwas schreiben konnte, das er δογματικως selber nicht verfechten würde, wie er nach außen hin eine Lehre verteidigte, die nach seiner innersten Kritik keinen großen Wert oder gar Unwert hatte. Selbst Elise Reimarus, die ihn von dem ganzen Reimarus-schen Hause am besten verstand, war mit der Maske Lessings nicht immer einverstanden, obwohl sie seine redlichen Absichten nie anzweifelte und gelegentlich im Briefwechsel mit ihrem Schwager von Hennings[1]) auch Lessings Art verteidigte (18. Sept. 1776): „Im Reich der Philosophie verehre ich Ihren Plan, überall der wahre Mann zu sein. Aber was würde noch zur Zeit aus einer Aufforderung, zu handeln, werden als Trennung?" Ebensowenig versteht ihn der Bruder vollkommen; als Lessing gegen Eberhard und seine „Neue Apologie des Sokrates" (1772, Bd. 1) für Leibnitz und die Ewigkeit der Höllenstrafen eingetreten war und sich so scheinbar neben Hamann gestellt hatte, der in den „Beilagen zu den Denkwürdigkeiten des seligen Sokrates" gleichfalls gegen Eberhard Front gemacht hatte, da fragt sein Bruder Karl ihn: „Wer soll dir für diese christliche oder sinnreiche Volte danken? die Vernunft oder das Christentum?" (16. Jan. 1773). Und Nicolai klagt ihn an, daß er im Briefwechsel mit dem Bruder viel freier und antiorthodoxer rede als öffentlich: „Wenn Sie es Ihrer Konvenienz gemäß finden, die Miene anzunehmen, daß Sie die orthodoxe Lehre verteidigen, warum wollen Sie von einem Geistlichen mehr Offenherzigkeit verlangen als Sie selbst haben? . . . Die Orthodoxen haben am vornehmen und geringen Pöbel Macht genug; sobald sich nun noch nur ein philosophischer und witziger Kopf auf ihre Seite schlägt, so triumphieren sie noch mehr!" (13. Aug. 1773). Nach Nicolais Begriff war Lessing deswegen ein Orthodoxer (vgl. 26. Apr. 1773 u. a.). Auch andern war er nicht besser als ein Leibnitz, dem Eberhard vorwarf, er habe sein System den herrschen-

[1]) Mitgeteilt von Wattenbach: Zu Lessings Andenken. Neues Lausitz. Magaz. 1861. Vgl. Hebler, a. a. O. S. 190—195.

den Lehren angepaßt, obwohl er ihnen doch nicht beipflichtete. Die Antwort, die Lessing darauf zur Verteidigung Leibnitzens gab, verdeutlicht auch seine eigene Stellung zum Dogma der Kirche, die durchaus nicht allzeit kühl und gleichgültig war: „Leibnitz nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen; aber in der festen Überzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer; aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel". Und betreffs der Akkommodation und der relativen Annahme dieser Dogmen fügt Lessing hinzu: „Allerdings pflichtete er ihnen bei; nämlich nach dem erträglichen Sinne, den er ihnen nicht sowohl beilegte, als in ihnen entdeckte. Dieser erträgliche Sinn war Wahrheit, und wie hätte er der Wahrheit nicht beipflichten sollen?" So war Leibnitz und mit ihm Lessing selber gegen den Vorwurf der doppelten Lehre und unwahren Akkommodation gerettet.

Aber hat Lessing in seinem „Berengar" (Hempel XIV S. 105) nicht selbst sich und den andern, die mit der offenen, rücksichtslosen Wahrheit zurückhielten, das Urteil gesprochen? Er schreibt da über die gegen Berengar gerichteten Vorwürfe: „Ich weiß nicht, ob es Pflicht ist, Glück und Leben der Wahrheit aufzuopfern; wenigstens sind Mut und Entschlossenheit, welche dazu gehören, keine Gaben, die wir uns selbst geben können. Aber das, weiß ich, ist Pflicht, wenn man Wahrheit lehren will, sie ganz oder gar nicht zu lehren, sie klar und rund, ohne Rätsel, ohne Zurückhaltung, ohne Mißtrauen in ihre Kraft und Nützlichkeit zu lehren. . . Wer nur darauf denkt, die Wahrheit unter allerlei Larven und Schminke an den Mann zu bringen, der möchte wohl gern ihr Kuppler sein, nur ihr Liebhaber ist er nie gewesen". Und als Grund für seine Bedenken fügt er hinzu: „Je gröber der Irrtum, desto kürzer und gerader der Weg zur Wahrheit; dahingegen der verfeinerte Irrtum uns auf ewig von der Wahrheit entfernt halten kann, je schwerer uns einleuchtet, daß er Irrtum ist".

Es ist unleugbar, daß Lessings Äußerungen über die Pflicht

der Akkommodation schwanken. Er war nicht der allzeit Vorsichtige, der nie in der Praxis, im Augenblick der Entrüstung, in der Polemik mit einem starren Gegner sein bedenkliches Cavete! vergaß. Ja selbst für die feinere Art der Akkommodation, das Schweigen, war er nicht allezeit. Reimarus übte diese Methode, die er in seinem „Vorbericht" ausdrücklich empfiehlt, bis die Zeiten aufgeklärter werden: „Lieber mag der Weise sich des Friedens halber unter den herrschenden Meinungen und Gebräuchen schmiegen, dulden und schweigen, als daß er sich und andere durch gar zu frühzeitige Äußerung unglücklich machen sollte". Lessing aber erklärte sich dagegen. Als Goeze und dessen Freunde ihn wegen der Veröffentlichung der Fragmente, die ja auch wider den Willen ihres Verfassers war, strafwürdig nannten, erklärte Lessing rundweg (Antigoeze 7), daß ihm Reimarus zu behutsam sei, daß ihm dessen Verachtung des gemeinen Mannes, sein Mißtrauen auf sein Zeitalter unsympathisch sei: „Ich bin der Meinung, daß Äußerungen, wenn sie nur Grund haben, dem menschlichen Geschlechte nicht früh genug kommen können". Und als derselbe Goeze ihm immer und immer wieder vorhielt, daß, wenn nicht die objektive Religion durch die Fragmente Schaden litte, so doch die subjektive, die Beruhigung der Christen, ihr Vertrauen auf die Lehrer und Geistlichen, wagt Lessing es sogar (Antigoeze 4), das von der Orthodoxie geforderte Schweigen nicht allein als unbillig, sondern als unchristlich zu verdammen, weil es mit dem Geiste, der letzten Absicht des Christentums, unserer „Erleuchtung", streitet. Da prägt er im Kampf gegen die, die immerfort von Anstoß und Ärgernis sprachen und damit alle Freiheit und jedes Denken rechtmäßig bannen zu können glaubten, die denkwürdigen Worte, die auch heute noch das Motto sind für die Arbeit der Wissenschaft innerhalb der kirchlichen Gemeinde: „Wie ganz also dem Geiste des Christentums zuwider, lieber zur Erleuchtung so vieler nichts beitragen, als wenige vielleicht ärgern wollen! Immer müssen diese Wenige, die niemals Christen waren, niemals Christen sein werden, die bloß unter dem Namen der Christen ihr undenkendes Leben so hinträumen, immer muß dieser verächtliche Teil der Christen vor das Loch geschoben werden, durch welches der bessere Teil zu dem Lichte hindurch will. Oder ist dieser verächtlichste Teil nicht der wenigste? muß er wegen

ſeiner Vielheit geſchont werden?“ — Indem er dann hinweiſt auf den Kampf ums Daſein in der Natur und den Tod als Mittel der Entwicklung, rechtfertigt er die Notwendigkeit ſolchen Ärgerniſſes: „Jede Bewegung im Phyſiſchen entwickelt und zerſtört, bringt Leben und Tod; bringt dieſem Geſchöpfe Tod, indem ſie jenem Leben bringt; ſoll lieber kein Tod ſein und keine Bewegung? oder lieber Tod und Bewegung?“

Im Gegenſatz zu Semler, der andere Gegner fand, mußte Leſſing, eben weil er gegen einen Goeze ſchrieb, doch zuletzt die Freiheit des Forſchens und den Fortſchritt der Wahrheit höher ſtellen als Pietät und Akkommodation. Je nach dem Gegner ſtellte er ſelber ſich verſchieden. Aber es iſt wichtig, daß man ſeine konſervativeren Worte gegenüber den Radikalen doch dabei nicht überhört hat, wie es Semler erging. Leſſing hat ſich nicht nur von jenen geſchieden wiſſen wollen; er erreichte es auch, und jene ſahen zu ihrem Ärgernis die Scheidewand, die er aufrichtete. Denken wir dagegen an Semler, ſo iſt er daran zugrunde gegangen, daß er in dem Kampf nach zwei Fronten hin den Feind nicht merkte, der ihm in den Rücken fiel, und in dem er ſelber vielleicht hin und wieder einen Bundesgenoſſen ſah. Man kann es Semler nur mit Unrecht nachſagen, daß er Hand in Hand mit den radikalen Freigeiſtern gegen die Orthodoxie vorgegangen ſei. Neben ſeiner Kritik und ſeiner Freiheitsforderung geht, wie gezeigt, in allen Schriften von Anfang an eine andere Gedankenreihe her. Geſtützt auf die Religion, die er in der Kirche gefunden hatte, ſchaute er mit Pietät auf zu dieſer Kirche und hielt das geordnete Kircheninſtitut trotz aller Kritik der Anſprüche und des Inhalts von Dogma und Theologie doch für notwendig und nützlich. Wollte er Beides einen, ſo mußte er ſtatt des radikalen Kirchenſturmes konſervative Akkommodation und Rückſichtsnahme fordern. Das war nicht Abfall von dem Freiheitsſtreben, ſondern Konſequenz der beiden Gedankenreihen. Ebenſowenig wird man Semler vorwerfen dürfen, daß er dieſe Konſequenz anfangs willentlich verſchwiegen habe. Von einer Täuſchung anderer kann nicht die Rede ſein, eher von einer Selbſttäuſchung, die es ihm an der nötigen Klarheit betreffs ſeiner Kampfesſtellung fehlen ließ. Und die iſt verſtändlich. Semler iſt ein Stubengelehrter geweſen, Leſſing ein

Weltmann. Was Lessing schon in Berlin und Hamburg persönlich und deswegen noch vielerorts an radikaler Freigeisterei und naturalistischer Religions- und Kirchenfeindschaft wahrgenommen hatte, spürte Semler in Halle bei weitem nicht so, daß er sich rechtzeitig dagegen zur Wehr gesetzt und alle seine kritischen Äußerungen danach eingerichtet hätte. Es gibt doch zu denken, daß man Lessing so oft in jenen Kreisen orthodox genannt hat, Semler nie. Und doch erscheint Lessing uns, die wir rückwärtsschauend die Zeit beurteilen, kritischer, weil er prinzipieller und konsequenter ist, als der kritische Semler.

Lessings, des Freien, konservativere Gedanken sollten hier deswegen eine eingehendere Erörterung finden, weil sie zugleich ein unparteiischeres Urteil über Semlers kirchliche Gebundenheit ermöglichen. Da Semlers Stellung nach 1779 wegen der Vorwürfe, die deswegen gegen ihn erhoben zu werden pflegen, einer gesonderten Darstellung bedarf und dort Anlaß ist, seine Gedanken über Kirchenchristentum und Privatreligion nochmals zu erwägen, genügte es hier, die grundlegenden Thesen aus seinen früheren Schriften vorzuführen.

VII. Semlers Stellung nach 1779.

Mit dem Jahre 1779 treten wir in die letzte Epoche Semlers. Entging Leſſing 1781 der rabies theologorum, nachdem noch zuletzt Semler ſich an Goezes Seite geſtellt und in Reih und Glied mit den Göttingern Leß und Walch[1]) Leſſings orthodoxen Gegner unterſtützt hatte, ſo durchlebte Semler von 1779 ab bis zu ſeinem Tode 1791 eine Zeit, die einen ſchroffen Gegenſatz zu der ihm bis dahin zugeſtandenen Ruhmesſtellung bildete.

In keiner Epoche des deutſchen Rationalismus treten die verſchiedenen Strömungen, die die Aufklärung in Deutſchland angeregt hatte, und die verſchiedenen Ziele, denen man bei der Aufklärungsarbeit folgte, ſo deutlich hervor und kehren ſich ſo entſchloſſen gegeneinander wie in den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts. Es iſt das Jahrzehnt, in dem auch Kant durch ſeine Frage „Was iſt Aufklärung?“ (1784) aller revolutionären und noch naiv wagehalſigen Aufgeklärtheit entgegentrat, um das „sapere aude“ der Aufklärung zu prüfen und durch kritiſche Erforſchung der im Verſtande ſelbſt liegenden Geſetze eine „wahre Reform der Denkungsart“ einzuleiten. Aber auch in den Kreiſen, die ſich nicht mit ihm über die Frage, was wir wiſſen können, den

---

[1]) Chr. Wilh. Franz Walch, Kritiſche Unterſuchung vom Gebrauche der Heiligen Schrift unter den alten Chriſten in den erſten drei Jahrhunderten. 1779, Leipzig.

Gottfried Leß, Auferſtehungsgeſchichte nach allen vier Evangeliſten. Nebſt einem doppelten Anhange gegen die Wolfenb. Fragmente von der Auferſtehung Jeſu und vom Zweck Jeſu und ſeiner Apoſtel. 1779, Göttingen.

Leſſing ſchrieb auch (Hempel XVII S. 119 ff.) gegen eine Stelle aus Leß, Von der Wahrheit der chriſtlichen Religion (zuerſt 1768, Bremen, erſchienen).

Kopf zerbrachen, sondern mutig alles wissen zu können glaubten, trennten sich die Glieder. Und war dem Einen zur Erreichung des Zieles genug, gegen die Orthodoxie und die hier vorliegende Einschränkung der innern Freiheit des Einzelnen zu protestieren und die Kirche zur urchristlichen Einfachheit und Freiheit zurückzuführen, so glaubten andere das Ziel erst erreicht zu haben, wenn sie neben der Freiheit von der Theologie die Lossagung vom Glauben überhaupt, neben der Freiheit von der Orthodoxie die vom Christentum erreicht hätten. Diese Differenzen kennzeichnen auch die Geschichte Semlers nach 1779. Semler wendet sich gegen den Fragmentisten und den Herausgeber der Fragmente und gibt in dem für seine zeitgenössische Beurteilung entscheidend gewordenen Jahr 1779 seine „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten" heraus. Um dieselbe Zeit und in der fast gleichzeitig erschienenen „Antwort auf das Bahrdtsche Glaubensbekenntnis" griff er Bahrdt an und in ihm die ganze Reihe der antichristlichen Naturalisten, die damals den Versuch wagten, nicht mehr nur als Schriftsteller und Pädagogen, sondern als akademische Dozenten, vom Minister von Zedlitz unterstützt, die Zügel der wahren Aufklärung in ihre Hand zu nehmen.

1. Semlers Angriff auf Lessing ist in gewisser Weise berechtigter als die Polemik Goezens gegen die „Gegensätze" zu den Fragmenten. Im Grunde hatte Lessing ebenda nicht den Orthodoxen oder gar dem Christentum als solchem den Krieg erklärt; hatte er doch gezeigt, daß die Religion unversehrt dastehe, und gelehrt, wie man den Konsequenzen der Fragmente entgehen könne. Wohl aber hatte er sich energisch gegen die Neumodischen gewendet, ihr System von Grund auf kritisiert und ihnen, oft höhnisch, schon im Zusatz zum ersten Fragmente (1774) den Widerspruch des Begriffes „vernünftige Christen" und die Selbsttäuschung ihres anderen Prädikats „biblische Christen" vorgehalten, um mit den klassischen Worten gegen das vernünftige Christentum zu schließen: „Schade nur, daß man so eigentlich nicht weiß, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Christentum sitzt".

Zu diesen neumodischen Vermittlern, die trotz aller geschichtlichen Kritik doch gerade bei dem Urteil über Offenbarung und Ver-

nunft, Christentum und natürliche Religion der konsequenten Prinzipien entbehrten und in geschichtliche Selbsttäuschung verstrickt waren, gehörte auch Semler. Trotz mancher Fortschritte über diese Vermittlungstheologie hinaus und trotz mancher Berührungen mit Lessings Theologie ist er nach allem, was wir gehört haben, mit jenen, von Lessing so verspotteten Kreisen zusammen zu halten. Kein Wunder, daß Lessing ihm mißfiel. Klagte doch schon die der Theologie und religiösem Bedürfnis sonst abgewandte „Allgemeine deutsche Bibliothek", die armselige Blindschleiche, wie Lessing sie nannte, darüber, daß ein Lessing, ein so großer, seltener Mann so über die Ungelehrteren spotte und den Streit in lustige Possenreißerei ausarten lasse; sie wünschte „bei Gott die Stellen alle hinweg, in denen Lessing sich selbst vergessen"[1]). Vielleicht war auch bei Semler beleidigter Stolz ein gut Teil Anlaß, so schroff zu antworten und seinem Buch das „lustig gründliche und gründlich lustige Nachspiel", wie Lessing es nannte, anzuhängen: „Von dem Zwecke Herrn Lessings und seines Ungenannten".

Semlers Kampf richtete sich zunächst gegen die Fragmente selber, und seine „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zwecke Jesu und seiner Jünger" griff Reimarus an, nicht Lessing. Er fühlte sich als Akademiker schon um der studierenden Jugend willen, die ein Wort von ihm erwartete, verpflichtet. Er glaubte, je bekannter es war, daß er „eben nicht aus alter Härte und Gewohnheit in der christlichen Lehre parteiisch zu urteilen und das Alte immer zu behaupten pflegte", desto mehr würde gerade seine Antwort wirken und das Erstaunen und Mißvergnügen, das die Fragmente erregt hatten, bei gesetztern würdigen Menschen heben. Vor allem aber wollte er durch „unwidersprechliche Beweise der historischen Falschheiten", sowie des Mangels an „ernsthafter unparteiischer Gemütsfassung oder Billigkeit gegen so viele gelehrte und würdige tugendhafte Christen" die bedenklichste Folge der Fragmente beseitigen: „leichtsinnige Schäkerey und bedächtige Ausbildung der hier nur entworfenen Spöttereien; diese breitete sich zumal unter vielen jungen Gelehrten aus, von denen es in weitere Peripherie herumging bis

[1]) 1779, Bd. 39, S. 36 ff.

zu Bürgern und solchen Teilnehmern, auf welche der Ungenannte gewiß gar nicht gerechnet hatte".

So schildert Semler in der Vorrede die Zustände, die ihn zu seiner Antwort veranlaßt haben und seinen Schritt verständlich machen. Er wollte anfangs gar nicht die Fragmente im einzelnen widerlegen, sondern sich mit ansehnlichen Gottesgelehrten, etwa den Göttingern, denen er auch seine „Beantwortung" zur Begutachtung vorlegte, vereinigen, um „durch ihr öffentliches Zeugnis es unwidersprechlich zu entscheiden, was in der christlichen Religion und Lehre wesentlich und hingegen wirklich zufällig und stets veränderlich heiße". Man hat über dieses geplante unfehlbare Konzil protestantischer Professoren viel gespottet. Aber Semlers Gedanke dabei ist durchaus verständlich. Er glaubte, man würde auf ihn, den Kritiker, über dessen Arbeiten und auch Absichten man schon lange so verschieden urteilte, nicht viel geben und gerade sein Urteil über das Wesen des Christentums überhören. Vielleicht versprach er sich auch sonst von einem gemeinsamen Vorgehen, dem man mehr Mut zutraute als den Einzelnen, mehr Erfolg, da das Urteil vieler, mit denen Semler korrespondierte, dahin ging: „Diese Fragmente können nicht widerlegt werden; die Theologen können wohl allerlei schreiben und sagen, aber wer kann davon gewiß sein, daß sie es selbst wirklich glauben?"

Aus dem Konzil wurde jedenfalls nichts, und die Frage nach dem Wesen des Christentums hielt Semler zwar für wichtig, da der Ungenannte die Lokaltheologie mit dem Wesentlichen immerfort vermischte. Aber er meinte doch, der Hauptangriff sei historisch und hermeneutisch, d. h. er müsse in unparteiischer, historischer Exegese die Polemik der Fragmente im einzelnen prüfen und die Tatsachen des Christentums verteidigen: „Es muß erst gewiß sein, daß Jesus kein eifriger Jude, kein Fanatiker gewesen ist". Damit nennt Semler das, was ihm an den Fragmenten das Ärgerlichste war. Er sagt es an einem andern Orte der Vorrede noch deutlicher, wenn er den Unterschied des Ungenannten von der kritischen Theologie und auch von anderen Naturalisten darin sieht, daß er „die wirklichen Mängel nicht in dem nachherigen Verderben der so genannten Christen und ihrer unwürdigen Lehrer sucht, sondern gerade aus ihrem Ursprung, aus wissentlicher Betrügerei der allererſten

Urheber, herleitet". Darunter leidet aber die Unschuld und Würde der christlichen Religion.

a) An diesem Punkt setzt Semlers Widerspruch ein; das ist zu beachten, um seine „Beantwortung" zu verstehen. Er weist die Art der Kritik der evangelischen Überlieferung zurück, die ihm bei Reimarus entgegentrat, und das konnte er tun, ohne von seiner eigenen Kritik abzufallen. Seine Kritik tastete die evangelische Überlieferung, die Tatsachen der evangelischen Geschichte nicht an, und wo er doch einmal zweifelte, hielt er sich von den in den Fragmenten begegnenden Deutungen und von dem dort herrschenden Ton der Polemik fern.

In der Vorrede zu seinem „Leben Jesu" (Bd. I, 1835, S. V) hat David Friedrich Strauß es als ein Verdienst des Rationalismus bezeichnet, von der doppelten Voraussetzung der altkirchlichen Exegese, daß in den Evangelien erstlich Geschichte und zwar zweitens übernatürliche enthalten sei, die zweite weggeworfen zu haben, — „doch nur um desto fester an der ersten zu halten, daß in jenen Büchern lautere, wenngleich natürliche Geschichte sich finde". Das nennt er einen halben Weg, auf dem die Wissenschaft nicht stehen bleiben könne, und er geht ihn weiter. Er erweist die Geschichte Jesu als mythisch und schuf jene dritte Betrachtungsweise der Geschichte Jesu an Stelle der supranaturalistischen der Orthodoxie und der rationalistischen natürlichen, so daß die „historischen Fakta" schwinden und die „ewigen Wahrheiten" übrig bleiben, da die „religiöse Wahrheit" sehr wohl bestehen kann, selbst bei Unwirklichkeit des geschichtlichen Faktums. Diese Überzeugung, „daß alles das den christlichen Glauben nicht verletzt", gibt ihm nicht Frivolität, aber doch „Ruhe und Kaltblütigkeit". Diese Grundanschauung teilt er als Voraussetzung aller Kritik mit dem Rationalismus.

Die Kritik der evangelischen Geschichte finden wir im englischen Deismus bereits manchmal bis zur schärfsten Konsequenz gesteigert. Strauß selber notiert dies mit Genugtuung. Wie die Debatte über die Weissagungen als Gründe der christlichen Religion mit dem Namen William Whiston († 1752), dem Verfechter der Verfälschungshypothese, und Antony Collins († 1729), der ihm gegenüber den typischen und allegorischen Charakter und somit die Schwäche der urchristlichen Weissagungsbeweise hervorkehrte, eng verbunden ist, ist

die Erörterung der Wunderfrage und die Kritik der Wunderberichte unabtrennbar von Thomas Woolston[1], — wie Collins ein Schwärmer für die Allegorie, der auch unter Berufung auf die Kirchenväter die Wunder, mit Einschluß der Auferstehung Jesu (disc. VI.) in Allegorie auflöst, nachdem er durch „Invektive gegen den Buchstaben" die Geschichte vernichtet hat. So deutet er alle Heilungswunder mystisch, so vor allem Jesu Totenauferweckungen und Auferstehung, bei denen sein Freund, ein Rabbi, seine Bedenken vorträgt und verspricht, Christ zu werden, wie alle Juden es unzweifelhaft durch jene wirklichen Wunder geworden wären. Aber nach ihm, dem „Ungläubigen", ist nicht nur die Auferweckung des Lazarus, wenn man sie wörtlich verstehen müßte, ein „notorious imposture", ein „Betrug, der den Unwillen unserer Vorfahren mit Recht reizte" (disc. V. 42—55); er nennt auch Jesu Auferstehung den offenbarsten Betrug der Welt, da man ohne Beisein der jüdischen Obersten, also gegen die Verabredung das versiegelte Grab geöffnet hätte, statt das Wunder vor aller Augen, wie verabredet, stattfinden zu lassen. Auch die konfusen Weibermärchen von Geistererscheinungen zeigen den Charakter dieses Wunders an. Woolston rettet hier wie dort den Glauben durch Allegorie. Aber die Kritik, der er durch diese allegorische Methode auswich oder die Spitze abbrach, sickerte durch. Man berief sich auf ihn, so sehr er betonte, daß die Ausführungen seines Rabbi nicht seine persönliche Überzeugung seien[2]; er deutete vielmehr alles gegen den Buchstaben, oder, wenn auch nicht konsequent, als absichtslos schaffende und verschönernde Heldengeschichte, tale oder romance, — hierin ein Vorgänger von Strauß.

Diese Kritik der evangelischen Überlieferung wirkte auch nach Deutschland hinüber. Man las Kritiken und Apologien. Thomas Sherlocks Zeugenverhör „Tryal of the Witnesses of the resurrection of Jesus etc." (1729) war schon 1755 in 13. Auflage, 1751 in deutscher Übersetzung erschienen. Daß Sherlock verabsäumte, die Widersprüche der Evangelisten in der Auferstehungsgeschichte zu berück-

[1]) A discourse of the miracles of our Saviour. 1727, London. Dazu 5 Nachträge 1727 ff. und 2 defences 1728 f. Dazu Lechler, a. a. O. S. 289 ff.

[2]) „Verhüte Gott, daß ich glaube, Jesus tat so, ich glaube vielmehr, es geschah gar nicht nach dem Buchstaben" (disc. III 15).

sichtigen, und daß ein anderer Apologet, Gilbert West, dessen „observations on the history and the evidence of the resurrection“ (London, 1747) schon 1748 deutsch erschienen (von Sulzer, Berlin), diese zwar gebuchten Widersprüche durch ewige Vervielfältigung der nämlichen Personen und Erscheinungen löste, warf nicht Lessing allein ihnen vor. Peter Annet antwortete G. West mit Recht, er widerstreite dem Text, um die Sache zu retten; ebenso hatte er vorher Sherlock anonym geantwortet und die Widersprüche aufgewiesen[1]).

Das sind die Vorgänger des Reimarus, der als scharfer Kritiker alles Kritisierbare aufspürte und als echter Wolffianer nicht nur mit Wolff nach den „Absichten“ Gottes in der Natur suchte, sondern nicht minder glaubte, alles, was getan und geschrieben und erzählt wird, auf absichtliche Berechnung und genaue Überlegung setzen zu müssen. Nichts sollte absichtslos werden und geworden sein. Dies war das Resultat, wenn man die Wolffische Teleologie auf die Entstehung der evangelischen Überlieferung und ihre Kritik anwandte.

Den Hauptanstoß gab der Ungenannte durch das von Lessing veröffentlichte Fragment „über die Auferstehungsgeschichte“, das nur einen Teil (I §§ 10—32) der von Lessing erst später veröffentlichten Abschnitte „von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“ bildete. Dieser Angriff auf die evangelische Geschichte und den reinen Ursprung des Christentums drückte den Vielen die Feder in die Hand, so daß Lessing in der Vorrede zu der letztgenannten Veröffentlichung mißmutig und höhnend meint, es seien viel zu viele: „Jeder Homilet, der sich getrauet, eine Osterpredigt zu halten, getrauet sich auch mit meinem Ungenannten hier anzubinden. Krüppel will überall vorantanzen, und er läßt Mehreres drucken, was nur eben verdiente, gesagt zu werden, — und auch das kaum verdiente“. Er denkt wohl nicht am wenigsten an seinen „Herrn Nachbar“, den Superintendent Joh. Heinr. Reß in Wolfenbüttel, dessen „Auferstehungsgeschichte Jesu Christi, gegen einige im vierten Beitrage . . . gemachte neuere Einwendungen verteidiget“

[1]) The resurrection of Jesus considered in answer to the Tryal of witnesses. Ges. Schriften, S. 265—326; vgl. S. 103—119. Lechler, a. a. O. S. 312 ff.

die zehn von Reimarus aufgestellten und von Lessing anerkannten Widersprüche in der Auferstehungsgeschichte geleugnet hatte.

b) In seiner „Duplik" gegen Reß nahm sich Lessing Reimars an und betonte mit schroffer Wendung gegen die übliche Harmonistik den Dienst, den sein Fragmentist der Wahrheit und der Geschichtsforschung geleistet hatte, und den man als ein Verdienst anerkennen müsse trotz aller andern Bedenken. Gleich Reimarus greift Lessing mit harten, zum Teil für Reß beleidigenden Worten die harmonischen Paraphrasen der Evangelien an, bei denen die Böcke doch immer stößig bleiben, wie denn auch der „Orthodoxist" „anscheinende Widersprüche" zugebe, durch die die Weisheit des heiligen Geistes den Verdacht der Verabredung ablenken wollte. Nach Lessing (3. Widerspruch) ist die Harmonisierung geradezu ein Spott auf die Evangelien; sie „spottet eines ehrlichen Geschichtsschreibers, der gerade deswegen so albern und dumm erzählen soll, . . . weil ihm der heilige Geist die Feder geführt?" Sie ist eine „engbrüstige, lahme, schielende, thersitische" Methode; „thersitisch: denn sie ist ebenso ungestalten als schmähsüchtig gegen jeden Evangelisten insbesondere" (4. Widerspr.). Diese „Harmonie wächserner Nasen, die einen jeden Evangelisten in jeder Silbe retten will", kann nur schwinden, wenn wir die Evangelisten vor allererst, wie Lessing es auch getan hat, als „gesunde natürliche Menschen" schreiben lassen. In der Orthodoxie aber „hat man jeden von ihnen einzeln zum elendesten Geschichtsschmierer herabgewürdigt, um sie zusammen in corpore über alle menschliche Geschichtsschreiber zu erheben". Mit diesem Protest im 5. Widerspruch erreicht Lessings Polemik gegen die überkommene Betrachtung der evangelischen Geschichte ihren Höhepunkt.

Damit war zunächst Reimars Verdienst anerkannt; denn er hatte bewußt und konsequent einen andern Weg eingeschlagen und Widersprüche und Menschlichkeiten zu sehen gewagt. Er trat damit im Grunde neben Semler und seine historische Exegese, die sich auch im Gegensatz zur Inspirationshypothese die Aufgabe stellte, die biblischen Schriften als menschliche, zeitlich entstandene, geschichtlich und zufällig veranlaßte Schriften zu erklären. Gehen wir von hier aus auf Semlers „Beantwortung" ein, so sehen wir, daß Semler prinzipiell wie Lessing denkt. Er gesteht mit ihm und

seinem Ungenannten Widersprüche zu. Leider geht er auf deren Widerlegung (S. 279 ff.) nicht genauer ein und will sich damit nicht aufhalten, da „allerdings der Deist gleichwohl auch die viel größere Übereinstimmung oder gar die genaueste Gleichförmigkeit der Erzählung verwerfen würde als einen klaren Beweis der Verabredung dieser vier Verfasser" (S. 280). Seiner Meinung nach konnte Reimarus nur im Gegensatz zur orthodoxen, vom Rationalismus aufgegebenen Inspirationstheorie so opponieren, d. h. von dem Gedanken aus, es müsse eine Beschreibung so wahr sein wie die andere, während doch die Verschiedenheit der Evangelien hinsichtlich von Zeit und Ort ihrer Entstehung nicht alle in gleicher Weise empfehle. Die alten Gemeinden, die nur ein Evangelium besaßen, ließen sich durch die ihnen etwa bekannt werdenden andersartigen mündlichen oder schriftlichen Überlieferungen nicht stören (S. 280 f.). Für Semler beweisen die gegenwärtigen Widersprüche der Evangelien um so weniger wirkliche Widersprüche der allerersten Zeugen und der allerersten Urheber der schriftlichen Abfassung, als ihm seine Rezensionshypothese in den späteren Rezensionen, in Tatians Diatessaron und der dann unternommenen Wiederteilung und Zerlegung der Harmonie in Einzelevangelien die wahre Quelle der Ungleichheit und der Widersprüche der Evangelien zu zeigen vermochte. Danach ist es falsch, zu meinen, „wir hätten alle Zeilen dieser Erzählung von der Auferstehung aus den Händen der allerersten Urheber, und daher widersprächen sie sich selber" (S. 284 f.).

Freilich blieb diese mögliche Konstruktion Semlers hinter der lebendigeren Anschauung Lessings zurück, auch abgesehen davon, daß er in der Aufdeckung der Widersprüche an die sondierende Schärfe der Fragmente und Lessings nicht heranreichte. Er war eher zur Harmonie geneigt und hatte hinter sich immer den Wall der verschiedenen Rezensionen, der den hypothetischen widerspruchslosen Bericht der ersten Erzähler schützte. Aber das war auch nicht die Hauptwaffe, mit der er Reimarus bekämpfte. Auch ohne die Rezensionshypothese fielen dessen Konsequenzen dahin. Jene wollte vielleicht zu viel erweisen, nämlich daß hinter den widerspruchsvollen Erzählungen der heutigen vier Evangelien sehr wohl ein widerspruchsloser ursprünglicher Evangelienbericht stehen könne. Die Hauptantwort aber rechnete auch bei Semler nicht mit dieser

bloßen Möglichkeit, sondern mit der unbestreitbaren Wahrheit, daß auch bei sich widersprechenden Berichten die Tatsache, die die Berichte veranlaßte, nicht schlechthin geleugnet werden darf. Das betont Semler (S. 281): „Wenn auch Markus und Lukas selbst einiger solche einzele Umstände sich unrichtig erinnert haben, kann ein vernünftiger Mensch mit wahrem Grunde schließen: also haben sie auch in der Sache sich geirrt, davon sie einige Umstände nicht ganz richtig geschrieben haben?" —

Damit wich Semler von Lessings Beurteilung der Fragmente nicht ab. Auch Lessing verwies in der zu Reimars Gunsten geschriebenen „Duplik" seinen Ungenannten weg von den Evangelien auf die Profangeschichtsschreiber: „Wer hat sich je in der Profangeschichte die nämliche Folgerung erlaubt? Hat man darum jemals die Ereignung selbst, in welcher sie übereinstimmen, geleugnet?" Lessing schaut aber in das Wesen der geschichtlichen Überlieferung und des geschichtlichen Berichtes viel tiefer hinein und weiß die Abweichungen daraus zu erklären, nicht aus späteren Änderungen, wie es Semler gern darstellen wollte. Auch dafür verweist er wieder auf die Profanschriftsteller, von denen selbst der allerpünktlichste Vopiscus gestanden hatte: „neminem scriptorum, quantum ad historiam pertinet, non aliquid esse mentitum". Lessing fügt hinzu, erlogen, erdichtet habe man freilich vollständige Begebenheiten nicht, „ganze Tatsachen freilich nicht; aber so von den kleinen Bestimmungen welche, die der Strom der Rede auch wohl ganz unwillkürlich aus ihm herausspielt. So straff den Zügel in der Hand kann man wohl eine Chronik zusammenklauben; aber wahrlich keine Geschichte schreiben". Weil Reimarus dieses Wesen der Erzählung nicht erkannt hatte, mußte Lessing nun gegen so und so viele von jenem betonte Widersprüche, die ja an sich wirkliche Widersprüche waren, doch protestieren. Den vierten Widerspruch betreffs der Engel am Grabe möchte er gern seinem „Nachbar" preisgeben: „Nicht zwar als ob er ihn ohne die grausamste Verletzung des Textes, dem er Ehrerbietung schuldig ist, gehoben hätte! ganz und gar nicht!" Aber Polemik und Apologie der „kalten Widerspruchsklauber" waren Lessing hier gleich armselig, wenn sie anfingen, für den mit Engeln so zu knickern, dem sie legionenweise zu Dienste standen! Von beiden fordert er mehr Würde, mehr

Poesie, und weil das fehlt, erscheint ihm „dieser ganze vierte Widerspruch so kümmerlich, so klein, so ganz in dem ängstlichen Geiste der Harmonie, die er bestreiten soll, gedacht".

Man mag Widersprüche herausrechnen und wirkliche, krassere erkennen, sie können noch nicht den Glauben an den zugrunde liegenden Kern rauben. Das ist Semlers und Lessings gemeinsames Urteil über die Quellen der evangelischen Geschichte, ihre Art und ihre Verwertung. Beide nähern sich damit der Erkenntnis vom Wachsen der Tradition, der Herder zu der Zeit in weiterem Umfange Bahn brach und, auch zum Teil gegen Reimarus polemisierend, in seinem „Erlöser der Menschen" auf das Leben Jesu anwandte. Hier erfüllte er selber die Aufgabe, an Stelle des Geschreies über Reimarus' Fragment und gar über dessen Herausgeber eine bessere Schrift vom wahren Zwecke Jesu zu schreiben, wie er es im 35. theologischen Briefe gefordert hatte.

c) Herder hat ebenda versucht zu erklären, wie Reimarus nach Feststellung der Widersprüche dazu kam, an Stelle der hinter jenen liegenden, in allen Dokumenten einheitlich bezeugten Geschichte der Seele und des Lebens Jesu eine ganz andere, frei erfundene Geschichte zu setzen, d. h. einen Wahn über einzelne, aus ihrer Ordnung und Absicht gerissene Umstände. Er war unparteiisch genug, nicht Reimarus allein alle Schuld beizumessen[1]: „Vielleicht ist das mehr unsre Schuld als die seine. Warum schrauben wir jeden Zug im Leben Jesu so hoch? Warum machen wir alles Menschliche in ihm so un- oder übermenschlich? Da soll er nichts, wie andre Menschen getan, gedacht, gefühlt haben . . . Wenn so oft dieser laute Ton vom Zweck des Lebens Jesu verkannt und er auch im Geringsten so unübersehbar und unergründlich gemacht wird, daß sich aller gesunde Anblick auf ihn verlieret, freilich so drängt sich bei andern das Gefühl, daß das doch nicht alles so angesehen natürliche Ansicht sei, zur größten Schiefheit ihres Blickes zusammen". So war es bei Reimarus und seiner neuen Geschichtskonstruktion.

Er schien in der Tat seine Geschichte Jesu und der Jünger

[1]) Briefe, das Studium der Theologie betreffend, 2. Aufl. 1786, III 166 ff.; vgl. S. 152 ff.

stellenweise mit bitterer Galle geschrieben zu haben. Das öffentliche Auftreten Jesu beginnt nach ihm sofort mit geheimem Betrug. Johannes der Täufer und Jesus kannten einander als Verwandte längst; das ganze Verhalten bei der Taufe verrät also „Verstellung und abgeredte Karte", wie sie sich auch gegenseitig durch Lobeserhebungen beim Volke groß und beliebt machen wollten. Semler widerlegt diese erste Beschuldigung (S. 221 ff.) durch Verweisung auf den wirklichen Zusammenhang von Mt. 11, 7 ff. und durch Rechtfertigung der Himmelsstimme bei der Taufe, die durchaus nicht „lauter Betrug" und bloßes „Vorgeben" des Johannes zu nennen, sondern als dessen „besonderes Bewußtsein" zu verstehen sei. Er fügt dem die Beschuldigung bei, „daß der Deist unehrlich handle, um den Johannes und Jesus zu unehrlichen Betrügern zu machen. Ich glaube, es ist seine Verwirrung und Unwissenheit schuld daran; aber es ist doch nicht redlich und ehrlich gehandelt, Namen, welche von Millionen Christen geehrt sind, ohne alle Nachfrage der wahren Umstände, ohne Berichtigung des untreuen Gedächtnisses, ohne abermaliges Nachschlagen in die dümmsten Betrüger zu verwandeln!"

In dasselbe Gebiet gehörte es, wenn der Ungenannte ein listiges Verhalten Jesu darin fand, daß er verbot, seine Wunder, die doch nicht geheim bleiben konnten, öffentlich zu verkünden; er habe es getan, „um nur die Leute dazu begieriger zu machen". Ebenso streute er in seine moralischen Gleichnisreden, aus denen das Volk entnehmen konnte, was es wollte, hin und wieder als Aufhetzung zur Rebellion und zu weltlicher Gewalt Andeutungen von seiner großen Macht, von dem Stuhl seiner Herrlichkeit usw., um so verhüllt und um so besser wirksam seine Absicht, die Aufrichtung eines irdischen messianischen Reiches, darzulegen und zu erreichen. Denn das war der Zweck, den Jesus (I, § 3) „für sich" verfolgte, obwohl er sich nach desselben Reimarus' Ansicht unzweifelhaft den Zweck gesetzt hatte, die Menschen durch seine Lehre „auf den rechten großen Zweck einer Religion, nämlich eine ewige Seligkeit" zu verweisen.

Semler erklärt dem gegenüber erstens (S. 16), es sei doch undenkbar, „wie dies beides möge zusammen als zweierlei Zweck von Jesu sei betrieben worden"; und geht nach diesem psycholo-

gischen Bedenken, das sich in Jesus nicht zugleich einen religiösen Wohltäter und einen selbstsüchtigen, fanatischen Betrüger denken kann, auf die sich oft widersprechenden Thesen des Ungenannten vom irdischen Zwecke Jesu ein. Danach hat Jesus zwar den Tand und Mißbrauch der Pharisäer bestrafen wollen, aber sich in vielem mit ihnen zusammengetan, da sie (I, § 1) schon vor seinen Zeiten das Gesetzliche auf den rechten Zweck einer Religion zu lenken gesucht hatten. Semler findet, daß diese Beschreibung eher auf Essener passe, als auf Pharisäer, und daß Pharisäer mehr Rebellion lehrten als Religion (S. 10 f.). Er will Jesus besser mit dem griechischen Judentum und seiner moralischen geistigen Lehre zusammenstellen, und betont, daß es zweierlei Judentum mit zweierlei Erkenntnis gab. Deshalb verurteilt er den Ungenannten, der stets so tue, als gäbe es nur eine Auslegung der Begriffe Reich Gottes, Messias u. a., und der deshalb Jesu Worte nur irdisch, fleischlich, partikularistisch gedeutet wissen wollte. Danach wäre Jesu Lehre die fanatisch jüdische, und was in dieses Schema nicht hineinpaßt, erklärte Reimarus für Entstellungen der Evangelisten, die das echte System Jesu mit ihrem eigenen, nach dem Mißlingen seines irdischen Unternehmens ersonnenen System eines leidenden, geistlichen Erlösers verknüpft hätten.

Dem stellt Semler seine These von der doppelten Lehrart entgegen (S. 18 ff.). Er will den Deisten die Kunst der Harmonie überlassen, ob sie die geistliche Lehre Jesu von einem geistigen tätigen Wesen und innerer Religion vereinen könnten mit seinen Ansprüchen eines fanatischen Kronprätendenten, eines leiblichen nationalen Messias (S. 41). Ebenso will er nicht die Apostel als Verfälscher der einen, nämlich der rein leiblichen, messianischen Lehre Jesu brandmarken. Vielmehr führt ihn die Praxis Jesu, der für das Volk leichtere Gleichnisse verwendet (Mc. 4, 33 f.) und das Himmlische anfangs zurückhält (Jo. 3, 12), der ja auch den Jüngern noch manches als zu schwer verheimlicht (Jo. 16, 12), auf den Gedanken, daß Jesus eine doppelte Lehrart zu gleicher Zeit gegen verschiedene Zuhörer gebraucht habe. Damit will er aber nicht etwa die These seines Gegners gutheißen, der die geistigen Reden zwar neben den anderen zugestand, aber nicht als eigentlichen Zweck Jesu, sondern als mehr oder minder betrügerische

Verhüllung der wahren Wünsche. Semler meinte es im Sinne einer Akkommodation an Gedanken der Unfähigeren, der Kinder, die Jesus erst nach und nach zu fähigen Männern erziehen mußte. Ähnlich taten es ja die Apostel und die Lehrer der ersten Jahrhunderte, und Semler hatte sich nach ihrem Muster die Aufgabe gestellt, auch für die Gegenwart die äußere Religion der Unfähigeren und des rechtlichen Kircheninstituts und die innere Religion der selbstdenkenden Fortgeschritteneren zu unterscheiden. Danach deutete er sich nun auch die doppelte Lehrart bei Jesus: „Zu gleicher Zeit lehrte Jesus für σαρκικους und für πνευματικους". Aus Rücksicht auf diese gleichzeitigen verschiedenen Schüler verwendet er in seiner Lehre beide Elemente: „Anfänger haben noch Vorstellungen κατα σαρκα, von äußerlicher Historie, welche der Christus bald ausführen werde, auf der Erde, unter der Erde usw.; wenn sie nach und nach diese jüdischen Vorurteile ablegen, so hörten sie auf, Christum nach dem Fleische in der kleinsten historischen Beschreibung zu kennen, und wurden πνευματικοι. Beide Klassen von Christen sind also immerfort zugleich nebeneinander da. Wo ist also Platz zu der angeblichen Entdeckung des Ungenannten, daß Jesus bloß ganz grobes Judentum gelehrt habe? Die historische und moralische Lehrart ist zu gleicher Zeit da" (S. 20). Daß Jesus die fleischlichen Wünsche einschließlich der Wundersucht trotz aller Rücksicht oft genug scharf abgewiesen habe, übersieht Semler keineswegs.

Durch diese These glaubt er den Hauptangriff, den Reimarus auf Jesus unternommen hatte, abgewiesen zu haben. Er zerhaut nicht den Knoten mit dem scharfen Schwerte des Ungenannten, dem alle Evangelisten und Jesus selber darüber zu Heuchlern, Fälschern und Betrügern werden, sondern sucht, ohne von seinen früheren Ansichten abzufallen, eine Vermittlung ganz nach der Art seiner Gedanken über äußere und innere Religion, Kirche und Privatreligion. Es liegt bei Semler alles in eben dieser Linie. Man kann ihm vorwerfen, daß er bei diesen Problemen der Lehre Jesu und der evangelischen Geschichte so wenig Lust zu Vereinheitlichung, zu prinzipiellen Lösungen zeige; aber Abfall und Umkehr von früheren Resultaten ist es nicht, und der wirklichen Geschichte und ihren Problemen wird die Semlersche Darstellung

jedenfalls gerechter als Reimars kritisch ummodelnde, die ohne gerechte Quellenberücksichtigung einseitige Hypothesen ausspinnt. Gewiß ist die Hypothese einer absichtlichen Akkommodation an die Volksvorstellungen auch noch nicht geschichtlich genug durchdacht; aber Semlers These ermöglichte in streng wissenschaftlicher Weise die jüdische Färbung der Lehre Jesu zu betonen und doch mit gutem Gewissen dieses Judenzende für die Gegenwart abzuweisen. Da der kirchliche Gelehrte nicht mit einem Sprunge von der Gebundenheit, die nichts Lokales sieht, zu der Freiheit, die Jesu Lehre beiseite zu legen wagt, fortschreiten konnte, so war es nur natürlich, daß er das, was er wegschob, als uneigentliche Lehre und bloße Akkommodation bezeichnete. Damit war die Geschichte anerkannt und doch Kritik und Praxis versöhnt.

Das gilt auch von dem allgemeineren Problem der Stellung Jesu zum Judentum überhaupt, womit sich die Frage nach dem Verhältnis von Juden- und Heidenchristentum der Urgemeinden nahe berührt. Der Fragmentist läßt es dahin gestellt, ob Jesus selbst die Absicht seines Himmelreichs weiter als auf die jüdische Nation erstreckt habe. Denn der allgemeine Missionsbefehl Mt. 28, 19 f. ist ihm schon wegen des darin gegebenen trinitarischen Taufbefehls eine Fälschung. Semler hält ihm entgegen (S 13 f.), daß er an andern Stellen (I § 2) doch selber die Einladung Jesu fern von allem mosaischen Partikularismus auch an die Heiden ergehen lasse, und daß das Mt. 10, 5 vorliegende Missionsverbot auf heidnischem Gebiet nur in dem damaligen Augenblick, nur für gewisse Zeit und unter bestimmten Umständen gegeben sei.

Reimarus erklärt es (I § 7) für einen Irrtum der Christen, daß Jesus die jüdische Religion nach ihren besonderen Gebräuchen, Opfern, Beschneidung, Reinigungen, Sabbat u. a. abschaffen wollte. Das sei erst Pauli Werk, dem gegenüber die ersten Christen es als Jesu Absicht erkannt hätten, alle jüdischen Zeremonien zu behalten und Eiferer des Gesetzes zu sein; ja selbst die übrigens von Jesus nicht geübte Taufe nach Art der jüdischen Proselytentaufe sollte die Heiden nicht bloß zu Christen, sondern gleichzeitig zu Juden machen. Auch hier leugnet Semler nicht die Tatsache, daß Jesus das Gesetz nirgends aufgehoben habe (S. 128): „Der Gang der Erkenntnis und des Gewissens bleibt frei". Aber er hält dem Unge-

nannten (S 45 ff.) die rabbinische Ansicht über den Messias und sein neues Gesetz vor, wonach auch Jesus als Messias nicht das Alte schlechthin anerkennen konnte, da dies dem Begriff des Messias widersprach. Außerdem erinnert er ihn (S. 40) an seinen § 5, wo er doch selber, ohne die Konsequenz zu ziehen, gestehe: „Alle Lehren Jesu sind auf ein inneres tätiges Wesen gerichtet; alle äußerlichen Gebräuche erklärt er für gering". Danach scheine der Irrtum der Christen betreffs des Zweckes Jesu doch nicht so groß zu sein, wie Reimarus denke. Er hält es für unbeweisbar, daß gerade „der judenzende Tertullian" und Irenäus — „Leute, die ganz unbeschreiblich fanatisch waren" — nebst den Judenchristen und Montanisten die wahre Absicht Jesu bewahrt haben, während Paulus und alle Gnostiker, besonders Marcion, wider die Vermengung des Judenchristentums laut genug geredet und die concorporationem legis et evangelii ganz ausdrücklich als eine Verfälschung der alten wahren Lehre Jesu beurteilt hätten. Es waren dies ja die Gewährsmänner, auf die Semler sich bei seiner Kanonskritik selber oft genug berufen hatte. Ohne zu zweifeln, daß diese siegen werden, fordert er auch hier die Christen auf, zu urteilen, „welche Partei wohl die vollkommenere geistliche Lehre Jesu am richtigsten fortgesetzt und beibehalten habe? Die Schule Pauli und Johannis, oder jene, welche Petri Ansehen durch eine Menge jetzt untergeschobener Schriften zu ihren Meinungen brauchen wollten?" (S. 126 ff.). Semler läßt uns hier flüchtig in seine Auffassung und Lösung der Probleme des apostolischen Zeitalters hineinschauen.

Was schließlich die Frage der Taufe (S. 117 ff.) betrifft, die Reimarus in diese Erörterung hineingezogen hatte, so vertritt Semler die These, daß Jesus selber bereits gleich vom Anfang seines Lehramtes an getauft habe (Jo. 3, 22. 26; 4, 1), um seine Anhänger von der Gesellschaft der Juden und der Johannesjünger zu unterscheiden. Danach mußten auch die Apostel, was Reimarus gleichfalls leugnete, getauft sein, „weil es die Sache selbst mit sich bringt, daß die neue Gesellschaft Jesu durch eine gemeinschaftliche Feierlichkeit wirklich eingeführt und vereinigt worden ist" (S 118). Hier denkt Semler gewiß zu zeremoniell, ebenso wie er sich über die Schwierigkeit der trinitarischen Taufformel (S. 139 ff.) zu schnell hinwegsetzt und genug erwiesen zu haben glaubt, wenn er deren

einzelne Bestandteile aus der Lehre Jesu ableiten kann. Er meint dem Hinweis Reimars auf die bloß christologische Taufformel gegenüber (S. 146), es sei kaum der Mühe wert, auf solche ganz unerhebliche Kleinigkeiten ernsthaft zu antworten. Überall aber ist sein Urteil auch hier vorsichtiger und zurückhaltender als das der Fragmente. Er wagt weniger schnell den Schluß a silentio ad negationem, wie er sagt. Er sucht in dem, was Reimarus als anstößig empfand, das Kernhafte, Gesunde und Vernünftige nachzuweisen (S. 141): „Niemand konnte anders an Jesum glauben und anders getauft werden, als um Einen Gott, Jesum als den Messias und den heiligen Geist als einen von nun an fortdauernden Vorzug dieser Zeit oder des Reiches Gottes zu kennen und zu bejahen". Er weist schließlich auch die übereilten Schlüsse, die jener aus der Ähnlichkeit der christlichen und der Proselytentaufe zog, mit Bedacht ab und kommt auch von hier aus auf das Resultat (S. 138 f.): „Jesus hat eine Verbesserung der Religion wirklich eingeführet; er hat diese seine Anhänger als seine nunmehrigen Schüler unterschieden und abgesondert von der alten jüdischen Religionspartei".

Die Zeremonie der Taufe und die damit verbundene trinitarische Formel hatten dem Ungenannten Anlaß gegeben, seinen Ausführungen nicht wenige Liebenswürigkeiten gegen die betrügerischen Jünger einzuverleiben, die die Lehre Jesu durch allerlei Glaubensartikel und Geheimnisse verfälscht und alle Christen bis in die Gegenwart irre geführt hätten. Sie haben nach Jesu Tode und dem Fehlschlag ihrer und ihres Meisters irdischen Hoffnungen ein geistliches System ersonnen und sich sogar nicht gescheut (I § 33), die Geschichte Jesu nach diesem neuen System zu fälschen, so daß nun beides, Geschichte und System, wie es dem Christentum zugrunde liegt, gleich unbegründet ist. Das zeigt er mit besonderer Ausführlichkeit an der Auferstehungsgeschichte, — wo er von vornherein gar keine Geschichte erwartet, und wo ihm dann auch tatsächlich die vielen Widersprüche zeigen, daß es eine Dichtung ist, auf der das von ihm schon als ungeschichtlich erwiesene, falsche System der Apostel erbaut ist.

Wie Lessing und Semler sich zu den Widersprüchen der Auferstehungsgeschichte gestellt haben, war schon gezeigt. Hier interessieren uns die Thesen des Fragmentisten nur, soweit sie nun

seine neue, selbsterfundene Geschichte vortragen und mit der berühmten Betrugshypothese operieren. Wie das öffentliche Leben Jesu mit einer Verstellung und Lüge begann, so schließt es mit Betrug und Diebstahl der Jünger und dem Abfall Jesu von seinem selbstgesetzten Zweck. Jesus hatte nicht einmal mehr das Herz, rechte Ostern zu halten, da er die Öffentlichkeit zu fürchten begann. Ja, er fing an, zu zittern und zu zagen, da es ihm sein Leben kosten sollte; mit seinem Kreuzeswort: Eli, Eli usw. zeigte er, daß es nicht sein Zweck gewesen, zu leiden und zu sterben. Dem gegenüber verweist Semler (S. 249 ff.) darauf, daß Jesus nicht aus Furcht sich vom Tempel fern hielt, sondern um den Anlaß zu öffentlichem Aufruhr zu meiden, und daß er nach dem Urteil des Pilatus kein schuldiger, wenn auch jetzt „desparater Prätendent" sei. Er empfindet es schmerzlich, daß der Fragmentist alles so verschiebe, statt zu sehen, daß Jesus nicht erst jetzt an seinen Tod gedacht habe, und „anstatt die großmütigen Aussprüche Jesu, die erhabenen Äußerungen an seine Jünger, welche unmittelbar vor und zu dieser letzten Mahlzeit gehören, auch nur zu berühren, in denen sich die lang geübte Seelengröße zuletzt noch an den Tag legt". Semler steht statt dessen andächtig vor der „heiligen Würde eines bedächtigen Märtyrers" (S. 252). Er nimmt in dem fingierten Gespräch des durch Palästina reisenden Ausländers mit Jesu (S. 264 ff.) gläubig die ihm „jetzt noch unbegreifliche Historie" an, welche Jesu Tod als Mittel zum Zweck setzt, zum Leben der Welt, zur Sündenvergebung der Menschen, zum Erweis der göttlichen Liebe und zur Bestätigung der Lehre Jesu (S. 250), wonach Gott der Menschen geistliches Wohlergehn ebenso ernstlich befördert, als er ihr leiblich Leben ihnen schon vorher schenkt. Wenn Reimarus hier anders denkt, so sagt Semler (S. 254): „Recht gut also, es wird stets hier bei Betrachtung des Todes Jesu ein Scheideweg bleiben, der übende Christen, heilige Nachfolger Jesu in wahrer Kraft der Religion von Deisten und Unbekannten in dieser Religionsschule absondert. Weiter kann ich nicht; hier ist der Scheideweg".

Ähnliches gilt von der Auferstehung Jesu und seiner Erscheinung, die Semler als eine übernatürliche, eine „nicht bloße physikalische Begebenheit" ansieht; sie ist somit erstens abhängig von den eigenen Vorstellungen der Jünger und andererseits „eine freie Wir-

kung Jesu, die er selbst nach seinem Endzweck bestimmt und richtet" (S. 274). Deshalb beweist die von Reimarus betonte Tatsache, daß Fremde Jesum nicht gesehen haben, nichts. Vor allem aber wendet sich Semler gegen dessen Diebstahlshypothese und findet der gegenüber die Meinung Edelmanns, das Erdbeben hätte Jesu Körper verschüttet, noch billiger. Um zu zeigen, wie billig solche Hypotheſen zu haben seien, erdichtet er selber (S. 277), Pilatus hätte gar mit Jesu unter einer Decke gesteckt und Jesus wäre nicht eigentlich getötet worden; Joseph durfte ihn dann zum Schein begraben, in Wahrheit aber mit Balsam und Öl wieder stärken, so daß er nach wenigen Stunden selbst wieder davon gehen und sich verbergen konnte. „Es gibt noch mehr solche Fiktionen; wie sollen sie aber in Historie übergehen? Durch bloßen Vorsatz der Leser? — Die Scheidewand der Deisten und Christen ist da und bleibt da; wir zwingen ihnen auch unser Christentum nicht auf. Aber es ist äußerst unanständig und höchst unbillig, wenn sie ihre Einfälle so lieb haben, daß sie alle Christen deswegen für Betrüger und Betrogene öffentlich erklären wollen, wie dieser Deist tut; und er kann doch keine Zeile wider uns aufbringen, die wir nicht für studierten Vorsatz und hämischen Unwillen eines Deisten erklären müßten" (S. 278). Meinte Reimarus (II § 57), es kam nur auf ein dreistes, standhaftes Bejahen an, um Auferstehung und Himmelfahrt allen zur ausgemachten Tatsache zu machen, so findet Semler unter Berufung auf Origenes diese feste Vorstellung inmitten der täglichen Lebensgefahr und Verfolgung der Apostel unter Voraussetzung ihres bewußten Betruges schlechthin psychologisch unbegreiflich. „Die Apostel können nicht so leicht zu Betrügern erklärt werden; es bleiben viel größere Schwierigkeiten übrig" (S. 414). Betrügern kann es nicht so glücken; „es mag wohl was ganz anderes als Betrug sein, worauf sie so fest stehen blieben. Sie lehrten, was sie selbst glaubeten; nicht aber, was sie als eigene Erdichtung ansehen mußten".

Wenn wir hier am Schluß der reichlicher vorgeführten Zeugnisse der beiden Gegner, Reimarus und Semler, auf Semlers Stellung als Historiker des Lebens Jesu und als Kritiker der Polemik des Ungenannten zurückschauen, so kann kaum etwas angeführt werden, wo Semler jenem an Gelehrsamkeit unterlegen wäre oder

den Vorwurf unkritischen Köhlerglaubens und Abfalls von der wissenschaftlich erkannten Wahrheit verdient hätte. Er steht gewiß den Problemen dieser Geschichte interessierter gegenüber als Reimarus; er spricht wärmer von dem, was jener leichthin verwarf; er sucht die zu verstehen, für die der „Deist" nur das Prädikat der Betrüger und Heuchler hatte. Aber das alles bezeugt doch nicht nur einen Mangel an Vorurteilslosigkeit, die Semler etwa unfähig machte, diese Geschichte zu schreiben; vielmehr war ebendies eine menschlichere, psychologisch verständlichere Auffassung, die auch Lessings Beifall finden mußte.

Lessing hatte gegen die Methode der Harmonistik gefordert, die Evangelisten vor allem als gesunde, natürliche Menschen zu nehmen und ihre Geschichtsschreibung demgemäß zu werten. In einer Hinsicht hatte Reimarus dies auch getan, und Lessing gestand ihm gern das Verdienst zu, die Widersprüche der Überlieferung wie in allen Teilen, so auch in der Auferstehungsgeschichte ohne Scheu anerkannt zu haben. Aber eben so energisch wendet auch Lessing sich nun mit gesundem Sinn gegen seinen Ungenannten und dessen Darstellung der alten Geschichtsquellen als Fälschungen und der Geschichtsschreiber und Jünger als Betrüger und Lügner. Wenn er sich auch gegen Goeze (im 5. Antigoeze) seines Fragmentisten annimmt und behauptet, daß dieser nur einen Verdacht ausgesprochen, nicht aber einen Beweis gegen die Apostel habe führen wollen, und daß dieser Verdacht aus dem Neuen Testament selber, der Geschichte von den Grabeswächtern, genommen sei, so protestiert er doch dagegen, zu sagen, daß wir von Betrügern betrogen worden seien. Diese Anklage findet er freilich auch bei Reimarus nicht direkt: „Er hat immer in seinem Herzen dafür halten können, daß wir betrogen sind; aber er hat sich wohl gehütet zu sagen, daß wir von Betrügern betrogen sind". Das ist nun allerdings eine Wortklauberei, die auch nicht dadurch gerechtfertigt wird, daß, wie Lessing auf Grund von Ribovs Programm de oeconomia patrum ausführt, die ältesten und angesehensten Kirchenväter einen in guter Absicht geschehenen Betrug nicht für Betrug gehalten haben. An dem Punkte hat wohl Semler mehr Recht, wenn er aus den Fragmenten jenen Vorwurf gegen die Apostel und die Evangelisten heraushörte. Das Entscheidende aber ist, daß Lessing den Vorwurf

nicht teilte und damit prinzipiell auf Semlers Seite ſtand, ſelbſt wenn ihm ſchon als Herausgeber der Ungenannte perſönlich immer näher ſtand als dem Halliſchen Kritiker, deſſen „ungünſtige Behandlung des Gegners“ auch den Göttinger Gelehrten, denen er die Beantwortung vorgelegt hatte, nicht recht gefiel. Semler verteidigt ſich dem gegenüber damit, daß man bei einem ſo unbilligen Gegner ſehr leicht in dieſen Fehler fallen könne.

d) Eins jedenfalls gab Semlers Beantwortung von vornherein den Vorzug vor allen andern Antworten, die Geiſtliche und Gelehrte auf das Auferſtehungsfragment hatten ausgehen laſſen. Von denen konnte Leſſing bei der Herausgabe des letzten Fragments vom Zwecke Jeſu ſagen: „Die Streiche die ſie führen, ſind nicht übel; aber ſie haben die Strahlenbrechung nicht gerechnet; der Gegner ſteht nicht da, wo er ihnen in ſeiner Wolke zu ſtehen ſcheint, und die Streiche fallen vorbei oder ſtreifen ihn höchſtens“.

Er legt bei dieſer Gelegenheit ſehr klar den Unterſchied dar zwiſchen der orthodoxen Prämiſſe und deren Konſequenzen und den entgegengeſetzten des Reimarus. Die Orthodoxie ſchließt — und das trieb ſie zu ſo energiſchem Kampf gegen den Fragmentiſten —: „Die Geſchichte der Auferſtehung iſt verdächtig; folglich iſt die ganze Religion falſch, die man auf die Auferſtehung gegründet zu ſein vorgibt“. Reimarus hingegen ſchließt: „Die ganze Religion iſt falſch, die man auf die Auferſtehung gründen will“; — das beweiſt er vor allem im Fragment vom „Zwecke Jeſu“, — „folglich kann es auch mit der Auferſtehung ſeine Richtigkeit nicht haben, und die Geſchichte derſelben wird Spuren ihrer Erdichtung tragen, deren ſie auch wirklich trägt“. So hat Leſſing ihn mit Recht verſtanden. Und dieſe Gewißheit, daß die Religion mit der Auferſtehung weder ſtehe noch falle, gibt ihm den Mut und den freien Blick, zu ſehen, was zu ſehen die Furcht vor den etwaigen Konſequenzen unmöglich machen würde. Dasſelbe trifft aber bei Semler zu, der erſt ſchrieb, als das Fragment vom Zwecke Jeſu bereits erſchienen war und er klar erkennen konnte, in welchem Zuſammenhang Reimarus auf die Auferſtehungsgeſchichte kam.

Semler hätte freilich auch ſonſt jene Schlußfolgerung der andern nicht mitgemacht. Für ihn iſt der Glaube überhaupt nicht von den Büchern abhängig, auch nicht von der unwiderſprechlichen

Wahrheit aller vier Evangelien. Er freut sich (S. 283), bei dem Herrn Hofrat Lessing ganz recht zu hören, daß diese Bücher nicht absolut notwendig zur christlichen Religion seien. Vor allem aber gibt sein praktischer Glaubensbegriff ihm die Handhabe, die Folgerungen Reimars und seiner Gegner in gleicher Weise abzuweisen. Die Polemik gegen die Fragmente war die Probe auf den Wert von Semlers neuem Glaubensbegriff, der den moralischen Glauben, als den echten, von dem bloß historischen geschieden wissen wollte. Wer beide konfundierte, wie noch Reimarus und ein Teil der Apologeten, verstand nach Semlers scharfem Urteil nichts von der christlichen Religion. Denn „historischer Glaube von Gegenständen in der sichtbaren Welt und Glaube, der den Christen innerlich geistlich ändert und selig macht, sind ja wahrlich himmelweit voneinander" (S. 401 u. a.).

Was nun besonders die Auferstehungsgeschichte betrifft, so leugnet Semler selbst gegen Reimarus, der hier (II § 9 u. a.) doch nicht so konsequent dachte, wie Lessing es darstellte, daß das ganze Christentum durchaus nicht auf der Wahrheit der Geschichte der Auferstehung Jesu beruhe. Die moralischen Lehren Jesu von unserer moralischen Unordnung und von vollkommener, geistlicher Verehrung Gottes nebst den Motiven und Verheißungen bilden die wesentlichen Grundsätze des Christentums, nicht aber einzelne Teile der Geschichte Jesu (S. 260 f.). Der auswärtige Christ, der sich mit Jesu unterredete und dessen Grundsätze von göttlichen, größeren Absichten, von innerer vollkommenerer Verehrung Gottes und innerlicher wahrer Vollkommenheit des Christen durch Gottes Geist angenommen hatte, war vor Jesu Tod weiter gereist und hörte nun nachträglich von alledem. Sein Urteil darüber war unzweideutig gegeben: „Diese einzelnen Umstände haben keinen Zusammenhang mit meinem Glauben, den ich auf die Lehren Jesu zu eigener Besserung und Seligkeit gründe. Aber daß er wieder von den Toten auferstanden und von Gott in den Himmel genommen sei um mehrerer Absichten willen, die mit seiner Lehre genau zusammenhängen, das glaube ich gleich; er hatte es selbst gesagt. Ich kenne also und habe diese geistliche Religion Jesu, die man Christentum nennt, ohne daß mir solche Umstände dazu in irgend einer Absicht nötig sein können, welche von verschiedenen Menschen auf

verschiedene Art erzählet werden und gar wohl manchen, die es anhören, nützlich sein mögen" (S. 272). Das Urteil des Reisenden ist Semlers eigenes Urteil, das er auch sonst noch ausspricht. Die von Reimarus kritisierte Geschichte ist „historisch" und nicht wesentlich; „die Christen bejahen nun auch diesen historischen Satz, aber als eine Folge der Lehre Jesu. Wer die Lehre Jesu nicht glaubte, der konnte diesen historischen Satz glauben, und er war doch von dem Grunde des Christentums noch immer weit entfernt" (S. 277). Ein Beweis oder der einzige Beweis für das Christentum war die Auferstehungsgeschichte nie, und das ist sie „für uns jetzt" erst recht nicht, da aller Beweis veränderlich ist: „das Christentum entsteht aus den Lehren Jesu, der nach seinem Tode auferstanden ist, nicht bloß auf der Auferstehung ohne die Lehren" (S. 263).

Auf Grund dieser Anschauungen stand Semler anders zu den kritischen Darlegungen Reimars und konnte ohne Furcht vor den Konsequenzen rein als Historiker die Quellen prüfen. Prinzipiell dachte er nicht orthodoxer als Lessing und als die ganze Zeit, der wir die Entstehung der Kritik verdanken, und die, um zur Kritik zu gelangen, geradezu die Wertlosigkeit der historischen Tatsachen für die Religion[1] als Grundprinzip aufstellen mußte. Lessing, der neben Semler hierfür als Zeuge gewertet werden kann, konstatiert selbst in seiner apologetischen Schrift von der Erziehung des Menschengeschlechts, daß es mit der historischen Wahrheit des Christentums mißlich aussehe (§ 77), daß wir Wunder, Weissagungen und auch die Wiederbelebung Jesu kaum noch beweisen können. Aber er kann in jenem Zusammenhange das alles dahingestellt sein lassen, und er kann bei anderer Gelegenheit ohne Bedenken und ohne Furcht, der Religion zu schaden, jene Fakta kritisieren; denn seiner Ansicht nach „kann alles das damals zur Annehmung seiner Lehre wichtig gewesen sein: jetzt ist es zur Erkennung der Wahrheit dieser Lehre so wichtig nicht mehr" (§ 59).

Man muß diese Meinung betreffs der Unwichtigkeit der geschichtlichen Grundlagen sich vor Augen halten, um der rationa-

[1] Vgl. z. B. Semlers Worte über Jesu Geburt im Anschluß an Gal. 4, 4—5, und seine Warnung, Jesum nach dem Fleisch zu kennen und anzusehen; in seinen gesammelten Andachten „Asketische Vorlesungen", 1772, I, S. 245 f.

listischen Kritik nicht Unrecht zu tun. Daß sie der Religion schadete, die doch als „Lehre" sich selbst empfehlen mußte und konnte, sah man nicht und konnte man sich nicht denken, da ihr weder die Geschichte Jesu selber, noch die Geschichte des Urchristentums eine unbedingte Empfehlung oder gar ein Beweis der Lehre war. Wäre das Gegenteil der Fall gewesen, hätte das Zeitalter mehr geschichtlichen Wirklichkeitssinn und weniger Intellektualismus und übergeschichtliches Interesse gehabt, so hätte es vielleicht nicht gewagt, jene Kritik der evangelischen Überlieferung zu beginnen, die wir nun festhalten und aus Wahrheits- und Wirklichkeitsliebe fortführen müssen, obwohl unsere Wertung der Geschichte für die Religion eine positivere ist und es Kampf kostet, die beiden scheinbar entgegenstehenden Interessen zu vereinigen. Jedenfalls erhellt aber schon aus dieser prinzipiellen Wertung der Kritik, die wir wie bei Lessing, so auch in Semlers „Beantwortung" fanden, daß Semler hier durchaus alle Voraussetzungen der kritischen Geschichtsforschung seiner Zeit geteilt hat und so durch nichts, als etwa durch eigentlich historische Gründe, gezwungen war, der Kritik Reimars entgegenzutreten. Furcht vor den Konsequenzen hinderte ihn nicht, auch damals nicht.

Semler betrat ja hier ein Feld, auf dem er sonst wenig arbeitete. Er steht durch sein kritisches Talent unbedingt neben Lessing und war vielen seiner Zeit überlegen. Aber seine Kritik wandte sich mehr der Geschichte der Dogmen und den Quellen der Kirchengeschichte zu, als daß er den Inhalt der biblischen Überlieferung kritisierte und deren Geschichte und Entstehung zu erforschen suchte. Dennoch hatte er sein Augenmerk auch früher hin und wieder auf die Vorstellungswelt des Neuen Testaments gerichtet. Durch das Auftreten eines hysterischen, „besessenen" Weibes[1]) in Kemberg veranlaßt, veröffentlichte er 1760 eine unter ihm von einem gewissen Betke gehaltene Disputation über die Besessenen des Neuen Testaments (de daemoniacis quorum in evangeliis fitmentio), die die Reihe der von ihm herausgegebenen Schriften über diesen

[1]) Über den Anlaß vgl. Semler, Abfertigung der neuen Geister und alten Irrtümer in der Lohmannischen Begeisterung zu Kemberg, 1759; 2. Aufl. 1760. Außerdem: Widerlegung G. Müllers Nachricht von einer begeisterten Weibsperson, 1760.

Gegenstand eröffnete und schon 1779 in 4. Auflage erschien [1]). Ihm sind die Dämonischen der Zeit Jesu nur leiblich krank. Er erklärt sich auch sonst gegen die von den Supranaturalisten ausdrücklich noch verteidigten Teufelsbesitzungen, Magie usw. Jesus habe sie selber kaum für „Besessene" gehalten, sondern sich nur nicht berufen gefühlt, den damaligen Volksglauben zu widerlegen. Durch diese Schrift, wie durch seine vom Hamburger Goeze angefochtenen Ausführungen über die Echtheit von I. Joh. 5, 7 (1764) und durch seine „christlich freie Untersuchung über die sog. Offenbarung Johannis" (1769), hatte er sich vor allem den Namen eines aufgeklärten und aufklärenden Theologen erworben, der kühner und wissenschaftlicher als andere auf der Bahn historischer Kritik vorging. Gewiß war auch er noch dogmatisch befangen und deutete, um nicht gegen die Inspiration zu verstoßen, jene Auffassung bei Jesus und den Aposteln, hier zum erstenmal, als Anbequemung oder Herablassung (συγκαταβασις) zu der herrschenden Vorstellung. Damit blieb er bei Baumgarten, der auch vieles in vorsichtiger Kritik als Akkommodation an den captus vulgaris erklärte. Aber er gab doch bei dieser Gelegenheit auch Irrtümer der Apostel, z. B. betreffs des Reiches Gottes, zu und wies es energisch ab, die Schrift als physikalisches Lehrbuch gebrauchen zu wollen. Jener Streit über Besessenheit war, auch abgesehen von dem damaligen besonderen Anlaß, seit Thomasius zeitgemäß. Der alte Lessing u. a. nahm lebhaften Anteil daran, nachdem er selber schon 1720 seine „allgemeinen Erinnerungen bei Beurteilung der Besessenen, Gespenster, Zauberei und Hexerei" veröffentlicht hatte; der Sohn versprach ihm daher (3. Apr. 1760), ihm auch Semlers Schriften zuzusenden.

Semler kam später noch einmal auf die Frage der Krankenheilungen Jesu, gelegentlich seiner ihm viel verdachten alchymistischen Versuche, aus deren Erfahrungen er sich einige theosophische Regeln

[1]) Weiter schrieb Semler: Umständliche Untersuchung der dämonischen Leute oder sogenannten Besessenen nebst Beantwortung einiger Angriffe, 1762; Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die vielen Wunderkuren und Mirakel in den ältern Zeiten, zur Beförderung des immer bessern Gebrauchs der Kirchenhistorie, 1767; Sammlung von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerschen und Schröpferschen Geisterbeschwörungen, I 1775, II 1776; Vorrede und Anhang zu dem Versuch einer biblischen Dämonologie, 1776.

abgeleitet hatte. Wie er die Existenz einer geheimen, unbekannten Chymie zugesteht und sich gegen die Meinung wehrt, daß die Natur nichts könne, als was die stolzen Menschen schon wissen, so führt er beim Gang durch die Geschichte der Alchymie, die er auch bei den Fraticelli in Italien, den Brüdern vom gemeinsamen Leben in den Niederlanden findet, aus, daß der Glaube den Menschen, wie ein Geheimmittel, oft wunderbare Macht über andere Menschen gebe, auch zu Heilungswundern, wie sie Jesus vollbracht hat. Er nennt das kananäische Weib und den Hauptmann von Kapernaum. Die Erinnerung an Fälle, wo im Leben Jesu das Wunder ausbleibt, weil der Glaube fehlt, bestärkt ihn in seiner Überzeugung, daß der Glaube, der die Seele entzündet, die Natur überwinde und durch seine starken Affekte die Heilung vollziehe[1]). Das ergänzt seine früheren Ausführungen über die Heilungswunder, denen so der Wundercharakter genommen war. Bemerkenswert ist, daß diese kritischen Äußerungen aus den letzten Lebensjahren Semlers stammen und nirgends einen Bruch mit seinen früheren Ausführungen verraten.

Wir können Semler noch an einem Punkte kontrollieren: ein von Strauß vielgebrauchtes Wort, Mythus, ist auch Semler auf dem Gebiete der biblischen Kritik nicht unbekannt geblieben. Er hat es schon früh auf alttestamentliche Geschichten angewendet und glaubte sich dafür auf Paulus berufen zu können, der 1. Tim. 1, 4. 4, 7; Tit. 1, 14 jüdische, wertlose Geschichten so bezeichne. Er selber nennt die Esther- und Simsongeschichten u. drgl. μυθοι (freie Unters. II 182, vgl. 185); aber er meint damit doch etwas anderes als „Mythen" im technischen Sinne. Er setzt den Ausdruck für das lateinische fabulae, den schon vor ihm viele auf die Genealogien der Genesis, die mosaischen Speisegesetze und ähnliches angewendet hatten (vgl. a. a. O. II 168 ff.). Dieses anstößige Wort von biblischer Mythologie hat er nun auch später durchaus nicht gemieden. In der Lebensbeschr. II 168 nennt er einmal die alttestamentlichen Erzählungen von den ehemaligen Handlungen der Engel und Geister „sehr geringhaltige Mythologien der Juden"; und selbst in der arg des Abfalls beschuldigten „Beantwortung der Fragmente" (S. 4) sind

[1]) Semler, in der Berliner Monatsschrift 1786 und 1787, Augustheste.

ihm die Äußerungen der Erzväter über Tod und Unterwelt, die den griechischen Elysäischen Gefilden entspreche, „aus der alten Mythologie dieses Volkes (der Juden) oder der Egyptier" entlehnt und geben in mythologischer Einkleidung den Gedanken des Fortlebens resp. der Unsterblichkeit. In demselben Sinn kennt er in der Vorrede zur ausführlichen Erklärung über theologische Zensuren auch eine „jüdische Mythologie" des Neuen Testaments[1]).

Es sind dies Einzelheiten, die aber doch wichtig sind. Wo wir Semler als Kritiker der biblischen Vorstellungswelt und der neutestamentlichen Geschichte kontrollieren können, zeigt sich ein fortlaufendes, gleichbleibendes Urteil und nirgends in späterer Zeit ein Rückgang in der Schärfe der Kritik. Wir hatten gesehen, daß er ja auch prinzipiell durch keine Rücksicht gehindert war, seine historischen Bedenken auszusprechen. Freilich war er auch nicht gewillt, gegen die geschichtlichen Quellen, soweit er die von ihnen gegebenen Tatsachen psychologisch verständlich und geschichtlich wahrscheinlich fand, die radikale Kritik und Zweifelsucht anzuwenden, die er bei Reimarus fand und tadelte. Er baute seine Hypothesen nicht gegen die Quellen, sondern auf ihrem Grunde, den er freilich prüfte und sicherte. So oft er da auch als Richter gegen haltlose Vorurteile auftreten mußte, so war es seiner Bescheidenheit doch, wie er selber gegen Reimarus gesteht (S. 17), zuwider, sich so recht zuversichtlich und ohne Scheu die Gestalt eines Historikers und Richters, wie der Ungenannte, zu geben, der die ganze bisherige christliche Religion in einen siebenzehnhundertjährigen Irrtum verwandeln wollte. Das mißfiel ihm und gab ihm die Feder in die Hand, um gegen Reimarus zu schreiben und nicht minder gegen Bahrdt. Denn bei ihm fand er dasselbe Vorhaben auf anderm Gebiete.

Seine Zurückhaltung als „Richter" wurde ihm verschieden ausgelegt. Gewiß erkannte Lessing anders als Basedow, Bahrdt usw. die Schwierigkeiten, die gerade für einen Semler als noch bewußt kirchlichen Theologen bestanden, wenn er die Kritik, wie jene sagten, „konsequent" durchdenken und vor keiner Schranke halt machen

[1]) Sein Schüler Corrodi ging in der Kritischen Geschichte des Chiliasmus 1781 ff. betreffs der Herleitung biblischer Vorstellungen aus der orientalischen Mythologie weiter.

wollte. Sah Lessing doch schon bei sich in seinem Christentum ein Hemmnis, viel mehr noch bei Semler in dessen Amt. In den „Axiomata" sprach er seine darauf bezügliche Meinung offen aus: „Ich bin Liebhaber der Theologie, nicht Theolog. Ich habe auf kein gewisses System schwören müssen. Mich verbindet nichts, eine andere Sprache als die meinige zu reden. Ich bedaure alle ehrlichen Männer, welche nicht so glücklich sind, dieses von sich sagen zu können. Aber diese ehrlichen Männer müssen nur andern ehrlichen Männern nicht auch den Strick um die Hörner werfen wollen, mit welchem sie an die Krippe gebunden sind. Sonst hört mein Bedauern auf, und ich kann nichts als sie verachten". So stand er auch zu Semler, und diesen Vorwurf scheint er ihm hinsichtlich der „Beantwortung der Fragmente" gemacht zu haben.

Er will, wie er seinem Bruder Karl mitteilt (April 1779) nur auf den Anhang antworten. Dagegen soll es den Orthodoxen überlassen bleiben, auf die übrige Polemik Semlers zu antworten: „Es ist fast unmöglich, daß sie auf ihn nicht weit härter losbrechen sollten als auf mich". Lessing sah also in der Widerlegung der Fragmente durch Semler durchaus keinen Abfall zur Orthodoxie; hatte er ihnen doch selber Gegensätze entgegengestellt. Er nennt diesen Teil der Semlerschen Schrift in dem ersten der beiden nachgelassenen Fragmente, die eine Antwort enthalten, eine „sonst ganz ernsthafte Widerlegung" und polemisiert nur gegen das Nachspiel, wo Semler Fragmente eines sehr gelehrten, lang verdienten und tugendhaften Verfassers mitteilte, so daß sich nun die Ungenannten miteinander streiten sollten. Aber Semlers Ungenannter greift nicht nur Reimarus, den von Semler sogenannten „Ritter von der traurigen Gestalt" an, sondern schreibt diktatorisch über Lessing selber: „Herr Lessing hätte dieses für viele Leute gefährliche Buch in seinem bestaubten Winkel können ruhen lassen"; aber er tat es nicht, sondern veröffentlichte es in der Absicht, „den Orthodoxen, mit denen er bisher soviel Händel gehabt, wehe zu tun, und die übrigen Gottesgelehrten, die bisher die christliche Religion von den Zusätzen der Theologen zu reinigen gesucht haben, zu zwingen, noch weiter zu gehen". Durch diese Absicht fühlte sich offenbar auch Semler selbst getroffen. Schließlich vergleicht der Ungenannte Lessing mit dem Sir Bowling, der seines Nachbars Haus ansteckte,

da er wußte, daß dessen Haus ja doch massiv und feuerfest war. Der Lordmayor, der die Verhandlung leitete, will ihn daraufhin nicht nach den Gesetzen als schuldigen Mordbrenner verurteilen; aber er schickt ihn ins Tollhaus: „Er ist wirklich kein Bösewicht, sondern er ist nicht richtig im Kopf. Bringt ihn nach Bedlam!"

Lessing schrieb Semler für diese Ehrung einen Dankbrief: „Nun bin ich mit dem großen Tollhause, in welchem wir alle, mein Herr Doktor, leben, zu wohlbekannt, als daß es mich besonders schmerzen sollte, wenn die Tollhäusler der mehreren Zahl mich gern in ein eigenes Tollhäuschen sperren möchten". Und zum äußern Zeichen des Dankes schmückt er Semler, noch bevor er ihm selber dieses Briefchen aus Bedlam schicken wollte, in einem Brief an seine Freundin Elise (14. Mai 1779), der er den Nathan übersandte, mit dem Titel einer „impertinenten Professorengans"; er möchte gerne den Namen des Reimarus nennen, um Semler zu zeigen, daß sein Wissenshochmut unangebracht sei, und um „so einen Esel zu beschämen, wenn sich ein Esel beschämen läßt".

Nach alledem scheint Lessing durch jenen ihn persönlich beleidigenden Anhang verstimmt zu sein, der ihn als Herausgeber schon für strafbar hielt, wie es die Orthodoxen oft genug getan hatten. Es ist aber auch möglich, daß er in verschiedenen Äußerungen Semlers nicht allein eine Beleidigung für Reimarus, sondern eine Bindung der Redefreiheit für jedermann gefunden hatte. Semler hatte in der Tat die öffentliche Kritik des Fragmentisten, die gute Christen erschüttert, unrechtmäßig und durchaus nicht pflichtgemäß genannt und damit Gedanken vorgeschoben, die uns im Streit mit Bahrdt deutlicher entgegentreten. Für Lessings Urteil über Semler (vgl. oben S. 141) ist es übrigens interessant, daß er schon vor diesem letzten Streit von ihm die Meinung hat, er wolle in „impertinenter" Weise herrschen. Hatte Goeze ihm selber vorgeworfen, daß er auf die Diktatur in der Kirche und der gelehrten Welt Anspruch zu machen scheine, so antwortet Lessing jenem in seiner Nachlaßschrift „Ob die Bibel von dem gemeinen Mann zu lesen", bereits am 18. Juli 1778: „Wer wenigstens nächst mir auf die Diktatur in der Lutherschen Kirche Anspruch macht, lasse man sich von Semlern sagen!"

2. Die Bahrdtsche Angelegenheit wurde für Semler viel unangenehmer als der Streit mit Lessing. Zunächst war er ja gegen einen Angriff durch die ganze Hallenser Fakultät gedeckt. Denn nicht er allein hatte dagegen protestiert, daß Bahrdt als Dozent in Halle zugelassen würde. Freilich lag ihm ganz besonders daran, ihn abzuweisen, da dessen Gönner, der Minister von Zedlitz, entschlossen war, Bahrdt auch bei dem mit dem Seminar seit 1777 verbundenen Erziehungs-Institut[1]) anzustellen und so Semler zu verdrängen, der seit Baumgartens Tod 1757 die Oberaufsicht über das Seminar gehabt und durch Einführung der wissenschaftlichen Studien und Vorbereitungen auf Pfarramt und Lehramt an Stelle der bloßen Erbauungsübungen sich große Verdienste um die Anstalt erworben hatte. Er war darin von seinem Freunde Christ. Gottfr. Schütz, seit 1769 Inspektor, mit Sachkunde unterstützt. Zedlitz war Basedows Freund und Gönner. Er hatte Schütz schon 1777, wenn auch mit wenig Erfolg, auf das Philanthropin in Dessau geschickt, und setzte 1779 an seine Stelle Basedows Dessauer Mitarbeiter Trapp, der das auch für Volksschullehrer gedachte neue Erziehungsinstitut und die eben damit verbundene Pflegeanstalt ganz nach Basedows Prinzipien auch hinsichtlich des Religionsunterrichtes einrichten sollte. Bahrdt, den Trapp neben Salzmann und Sokrates als Vorbilder des Pädagogen nannte, war auch hier sein Berater. Dieses ganze Unternehmen, das übrigens bald völlig zerfiel, mußte es Semler wohl schon wünschenswert machen, daß Bahrdt nicht noch zur Unterstützung Trapps nach Halle kam. In dieser Hinsicht standen alle Verständigeren auf seiner Seite. Als Trapp in seinem „Sendschreiben an den Herrn D. Semler" diesen in pöbelhafter Weise beschimpfte und die Schuld des mißlungenen pädagogischen Planes gar auf ihn wälzte, trat nicht nur Schütz, der frühere Inspektor, für Semler ein[2]) und verteidigte gleichzeitig ihn und die Fakultät in der Bahrdtschen Angelegenheit gegen Zedlitz. Auch sonst zeigten anonyme und andere Kundgebungen den öffentlichen Unwillen gegen den von

[1]) Schrader, a. a. O. I, S. 422 ff. Vgl. die Anmerkungen S. 464 f.

[2]) Geschichte des Erziehungsinstituts bei dem theologischen Seminarium zu Halle, 1781, S. 97 ff., 118 ff.

Bahrdt und Baſedow unterſtützten Trapp, während Semler ſelbſt eine Antwort auf jene Angriffe ablehnte. Dieſes Nachſpiel aus dem Frühjahr 1780 wirft doch vielleicht auch auf den eigentlichen Streit Semlers mit Bahrdt einiges Licht.

Wie Semler durch Veröffentlichung des zweiten Fakultätsſchreibens vom 31. Juli 1779 (Lebensb. I, Vorrede S. 11 ff.) beweiſt, war es nicht ſein Privatverlangen, ſondern die ganze Fakultät war einſtimmig in der Bitte an Zedlitz, Bahrdt nicht nach Halle zu laſſen. Unter ihm würde die ſonſt in Halle herrſchende „vernünftige Freimütigkeit und Toleranz", die doch die Harmonie nie geſtört habe, ausarten: „Wir kennen auch die Grenzen, wo Freimütigkeit in Leichtſinn und Toleranz in Gleichgültigkeit gegen ſolche Wahrheiten übergehet, die uns teuer ſein müſſen, weil ſich Rechtſchaffenheit und vernünftige Gemütsruhe darauf gründet". Es iſt Semlerſche Sprache, aber er bezeugt, daß die Fakultät nicht ſeinen Brief, der zu heftig war, abgeſandt habe, ſondern den Aufſatz eines andern. Gemeinſam urteilen ſie weiter gegen Bahrdt und ſein neueſtes „Glaubensbekenntnis", daß er darin „nicht nur dem proteſtantiſchen Lehrſyſtem, wie er es nennt, Lehrſätze oder dieſen Lehrſätzen einen Sinn aufgebürdet hatte, den kein von den Sachen recht unterrichteter Lehrer entweder jemals behauptet oder für öffentlich autoriſiert anerkannt hat; ſondern daß er auch Lehren, die in der durch reichsgeſetzmäßige Konſtitutionen als eine äußerliche Lehrform gebilligten Augſpurg. Konfeſſion enthalten ſind, unter jene gemengt, und ohne den geringſten Unterſchied dieſelben öffentlich als ſolche ausgegeben, die die geſunde Vernunft empörten und der Tugend und der Gottſeligkeit ſchadeten. Wir kannten über dieſes auch mehrere in ſeinen Schriften und Handlungen gegebene notoriſche Merkmale des Leichtſinnes, daß wir alſo ſeinen hieſigen Aufenthalt und erhaltene Erlaubnis, öffentlich lehren zu dürfen, für das Beſte der Univerſität nicht gleichgültig halten konnten", eben wegen ſeiner „gehäſſigen Begriffe von öffentlichen Lehren der evangeliſchen Kirche".

Das iſt das gemeinſame Urteil der Fakultät, die ſich gemäß den Univerſitätsſtatuten (vgl. oben S. 292) in den auch von Semler nie offen überſchrittenen Grenzen der öffentlichen Lehre halten wollte. Sie fürchtete hier dasſelbe, was Semler bei Reimarus reſp. Leſſing fürchtete, daß dieſe Art des Vorgehens nur leichtſinnige

und gehässige Spötterei erzeugen könne, zumal auch Bahrdts Gelehrsamkeit nicht einwandfrei war. Was Semler im August desselben Jahres als „Antwort auf das Bahrdische Glaubensbekenntnis“ drucken ließ, war nur eine eigene Erläuterung zu diesem einstimmigen Urteil der Fakultät. Er fühlte sich vielleicht, wie gesagt, besonders gefährdet als Leiter des Seminars, das ihm tatsächlich, voller Freude über den endlich gefundenen Anlaß, durch Reskript des Ministers vom 3. Dezember genommen und an Rösselt übertragen wurde, da Semler im Publikum nicht mehr das nötige Vertrauen besitze! Mehr aber noch mag er gerade als der freieste Kritiker in Halle die Verpflichtung gefühlt haben, genauer zu rechtfertigen, wie er mit der übrigen Fakultät zusammen gegen Bahrdt protestieren könnte. Er stand mit ihr gegen den „Naturalismus“, der sich „mit öffentlichem Vorsatz, ja gar mit spöttischem Zwang und Ungerechtigkeit an die Stelle des Christentums erheben will. Hier war es notwendig, daß ich mich von dieser Partei ebenso sichtbar entfernte, als sichtbar nun ihre ganz andere Absicht ist“. So rechtfertigt er sich in seiner Lebensbeschreibung (I, Vorrede S. 27), die 1781 erschien und 1780 nach dem Streit gleichsam als Apologie geschrieben ist. Sie hat die Aufgabe, die Geschichte seiner theologischen Meinungen zu erzählen und ihn gegen den Vorwurf eines Bruches mit seiner eigenen „naturalistischen“ Vergangenheit zu schützen. Er mag dies und das in ihr unabsichtlich vorausdatiert und manches deutlicher ausgesprochen sein, als es Semler selber in jenen früheren Jahren gedacht und gelehrt hatte. Aber wenn wir auf seine Arbeiten als Theologe zurückschauen und seine Ziele und Kritiken mit denen der von ihm jetzt Angegriffenen vergleichen, so müssen wir zugeben, was er (ebenda, S. 27) gegen den Vorwurf des Abfalls und gegen die Gemeinsamkeit des Zieles schrieb: „Alle meine gelehrten Arbeiten betreffen die Aufklärung und Verbesserung der Lehrer, der Theologie; alle Arbeiten und Anstalten dieser Partei der Spötter gehen dahin, die christliche Religion nicht einmal als private Religion den zufriedenen Christen übrig zu lassen“. Diese Intoleranz der Naturalisten hatte ja auch Lessing als ungerecht und verwerflich empfunden; Semler nicht minder (vgl. oben S. 305 ff.); aber er hatte die Verschiedenheit der Absicht, wie er selber gesteht, früher nicht deutlich

gemerkt. Jetzt, wo er sie merkte, mußte er energischer dagegen reden; aber neue oder gar bisher auch von ihm verworfene Momente hat er nicht gegen Bahrdt und seinen Kreis ins Feld geführt.

Offenbar gaben ihm Reimarus und Bahrdt, und vermeintlich auch Lessing als Herausgeber der Fragmente, am meisten dadurch Anstoß, daß sie die Pflicht der Pietät und der Akkommodation so rücksichtslos übertraten. Es ist unrecht, hier Semler eines Abfalls zu bezichtigen, weil er diese Pflicht jetzt plötzlich so betonte und vorher selber so oft die Theologie angegriffen und ihre Herrschaft eingeschränkt hätte. Aber es war doch bei Semler durchaus nichts Neues, wenn er für die „öffentliche Gesellschaft" die Notwendigkeit eines „öffentlichen ausgemachten Tertium" betonte, „worin nun alle Mitglieder in der öffentlichen Zusammenkunft der Ordnung wegen übereinkommen" (Lebensb. II 226). Und wenn er jetzt scharf die These aussprach, daß nicht der einzelne Theologe die allgemeine öffentliche Kirchensprache ändern dürfe, da nur die Obrigkeit „über öffentliche Religionssprache und Gewohnheit zu entscheiden hat, wenn es allgemeine Verbindlichkeit nach sich ziehen soll" (S. 225), so lag auch das in der Richtung seiner Gedanken und entsprach dem Urteil der Zeit. Semler erörtert das alles in der Biographie bei dem Referat über seine dogmatischen Vorlesungen. Es ist durchaus möglich, daß er es also schon früher im Kolleg ausgesprochen und gefordert hatte, man müsse, zumal als Lehrer und trotz des Privatchristentums und der innern Religion, durch Akkommodation an die öffentliche Lehre „stete Zerrüttungen und Störungen vermeiden, welche daraus entstehen würden, wenn die Zuhörer alle Tage eine andre Lehrart und Vorstellung mitgeteilt bekämen" (S. 230). Aber selbst wenn er es erst jetzt so deutlich sagte, werden wir anders darüber urteilen, als Basedow und Bahrdt es taten. Wir sehen den Zusammenhang mit seiner früheren Periode, in der er auch den Namen eines öffentlichen Reformators jederzeit abwies. Wir müssen vielmehr feststellen, daß Semler überhaupt nicht zwei verschiedene Perioden als Lehrer gehabt hat. Er hat stets über seine „Privatgedanken" so geurteilt, wie er es damals tat (II 275): „Ich muß es Privatgedanken nennen; denn ich wüßte doch nicht, aus welchem Grunde es gar

meine Pflicht worden wäre, jede Gedanken, die ich erst sammelte, für so wichtig anzusehen, daß ich sie gleich hätte öffentlich bekannt machen müssen. Will dies aber alsdann jemand meine theologische Untreue und Heuchelei nennen, daß ich nicht sogleich emporragte und alles umwarf, dem will ich sein Urteil gern lassen; ich werde doch moralisch nichts schlechter dadurch".

Diese Gedanken, die uns in der Lebensbeschreibung in ruhigerer Form begegnen, bilden nun auch den Hauptinhalt der fast gleichzeitigen Schrift gegen Bahrdt. Semler bespricht nach kurzer Vorrede über Gewissensfreiheit und Kirchenfrieden das Bekenntnis, das dieser veröffentlicht hatte. Bahrdt wollte die Hilfe kaiserlicher Majestät anrufen (S. 15); der Kaiser solle „alle diejenigen vor der Wut der Verfolgung schützen, welche Kraft und Mut haben, an diesem großen Anliegen der Menschheit zu arbeiten: den unübersehligen Wust der Systemsreligion zu untersuchen und das reine Gold der göttlichen und seligmachenden Christusreligion wieder herauszufinden". Semler polemisiert gegen diese Hauptforderung, die sich ja freilich auf rechtlichem Wege hält und dem Kaiser die Aufgabe überläßt, vor allem prinzipiell. Diese prinzipiellen Einwürfe sind ihm wichtiger als die Ausführungen über einzelne Lehren, von denen Bahrdt besonders die Erbsünde, Erbschuld und Genugtuung, die vom Geist in dem sich leidend verhaltenden Menschen zu wirkende Bekehrung, die ohne alle Rücksicht auf unsere Tugend geschehende Rechtfertigung des Sünders, ferner die Gottheit Christi und Trinität und schließlich u. a. noch die Ewigkeit der Höllenstrafen abgeschafft wissen wollte; denn sie gehörten zum Wust der Systemsreligion.

Semler vergleicht den Plan Bahrdts mit der Absicht der Schwärmer, der „Flattergeister" früherer Jahrhunderte, die auch alle, wie sie sagten, ihrem Gewissen folgten und die Lehrer, Geistliche und Vertreter der äußeren Religionsordnung als „Bauchdiener" angriffen, ähnlich wie Bahrdt sie als Heuchler bezeichnete. „Einerlei Einbildung reißet alles um, was Erfahrungen von Jahrtausenden mit täglicher saurer Mühe und gewisser Erfahrung aufgebaut und geordnet hatte" (S. 17). Schon dieser Mangel an Erkenntnis vom Wert des geschichtlich Gewordenen kennzeichnet alle derartigen Pläne als „Utopien". Die „Universalmänner", die

alle Zeit „kosmopolitisch“ interessiert sind, die wie Bahrdt eine allgemeine Verbrüderung aller Religionsparteien stiften wollen, bringen doch nur ein „Totalsystem für die Mondwelt“, aber keine Realität, die auf Erden bestehen könne. Oder „will denn jetzt jemand so anmaßend sein, durch seine Lehre mehr auszurichten, als Jesus und Paulus?“ (S. 19f.). Eine kosmopolitische Religion hat es nie gegeben, und aus der Geschichte muß man gelernt haben, daß Gott eine solche Identität nicht gefallen könne, da wir doch auch in der Natur eine tausendfache Verschiedenheit antreffen (S. 15f.). Diese Gründe hatte Semler stets gegen eine Union geltend gemacht.

Semler polemisiert also gegen die allgemeine Religion, von der man unklare Gedanken hatte, zunächst, weil diese Pläne die Geschichte und das in ihr Gewordene zu wenig achten. Eine allgemeine, über Kirchen und Parteien übergreifende Religion hat es im Christentum immer gegeben, wenn man die innere Religion betrachtet. Aber sie hat nie die äußerliche Einheit der Lehrform herbeigeführt, da äußerliche Verschiedenheit unausbleiblich ist. „Der besondere Charakter unterscheidet alle diese Religionsparteien. Können wir ihn aufheben? Ja, wenn wir die Lokalität aufheben können! und wer maßet sich an, dieses zu können?“ (S. 17).

Andererseits aber steht es Semler ebenso fest, daß diese nun einmal notwendigen, äußerlichen, lokalen Verschiedenheiten die innere Religion nicht hindern, da doch überall „Wirkung in der Seele, Andacht, Hoffnung, Zuversicht“ ist. Damit berührt Semler die zweite Gedankenreihe, die in seiner ganzen Schrift neben der ersten herläuft. Gewissensfreiheit besteht und soll bestehen (vgl. oben S. 299 ff.). Es steht nicht nur jedem denkenden Christen frei, vielmehr es „ist seine Pflicht, wenn er dazu imstande ist, gewissenhafte und umständliche Untersuchungen über sogenannt Lehrsystem vorzunehmen, so viel, so lange, so scharf er will, also auch seine eigene Verknüpfung der Begriffe für sich, zu seiner Erbauung und Beruhigung vorzuziehen. Dies macht seine Gewissensfreiheit aus; ein unschätzbarer Vorzug unserer Zeiten“ (S. 13). Semler will dieses Gut nirgends antasten; er will es gegen Regenten und Behörden schützen, aber auch gegen Bahrdt und seine Pläne! Denn dessen Polemik gegen die Systemsreligion ist „eine unerlaubte und lieblose Be-

urteilung des Gewissens viel mehrerer Tausende, als jene es sein können" (S. 21). Bahrdt durfte die bisherige Religionspartei ganz und gar verlassen und sich einer anderen anschließen. Er durfte auch alles das bekannt machen und drucken lassen, was er in seinem Gewissen urteilte und glaubte. Aber er unterdrückt die Gewissensfreiheit der andern, wenn er sie verunglimpft als Heuchler, und wenn er und Seinesgleichen „der ganzen Religionspartei oder allen Religionsparteien im teutschen Reiche bedächtig zumuten will, sie sollen sein privat Urteil unter ihren Kirchgliedern geradehin ausbreiten lassen" (S. 14). Das heißt, seine eigene Freiheit auf Kosten der Freiheit anderer durchsetzen; es heißt zugleich, in Aufgaben der Regierung eingreifen, obwohl die Privatreligion dazu keinen Anlaß hat; denn Dinge, die dort äußerlich geregelt werden können, sind (S. 7) nur „Gegenstände, die sein Gewissen und sein Verhältnis gegen Gott gar nicht anrühren können". —

Bei genauer Betrachtung der Prinzipien löst sich der orthodoxe Schein, in den Semler durch seine Polemik gegen Bahrdt gekommen ist, in ein Nichts auf. In seiner Antwort finden sich die beiden Konsequenzen, die sich aus der Betonung der Privatreligion und der unbedingten Achtung der Gewissensfreiheit ergaben, nebeneinander, und beide sind gleich stark betont. Der Gedanke, daß alle Dogmen ruhig als unschädlich bestehen bleiben können, wenn nur die Freiheit der inneren Religion ihnen gegenüber gewährleistet ist, macht ihn konservativ und läßt ihn im Gegensatz zu den „Schwärmern" als Freund der Orthodoxie erscheinen, deren Äußeres er um der Ordnung willen und zur Förderung des Innern, allein Wertvollen verwenden will. Aber dem hält der zweite Gedanke die Wage, daß bei prinzipieller, alleiniger Schätzung der inneren Religion alle Dogmen, auch die philosophischen, freien, radikalen, höchst unnötig und überflüssig sind. Er will überhaupt keine neue Formel, sowenig nach ihm Luther eine neue, allgemeine Lehrformel hat einführen wollen. Als Danov zur Prüfung seiner Rechtgläubigkeit von ihm verlangt hatte, er solle die ganze Trinitätslehre thetisch und polemisch behandeln, meint Semler 1771[1]), Danov habe ihm eine Strafe zudiktiert,

[1]) Abhandlung über die rechtmäßige Freiheit der akademischen theologischen Lehrart in bescheidener Antwort auf Herrn Danovs Sendschreiben; 1771.

die wirklich viel größer sei als seine Schuld, und diese saure Mühe sei meist noch dazu für andere unbrauchbar. Diese undogmatische These beherrscht ihn noch 1786, wo er auf die Zumutung, selber neue Formeln zu bauen, in der Vorrede zur Schrift „über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen" antwortet: „Gerade dieses ist nicht meine Meinung, daß man abermalen eine einzige Formel von praktischer Religion zusammentragen und überall einführen sollte. Dies wäre der nächste Weg, in abermalige Dependenz und Unterwerfung an Menschen zu geraten". Von diesen Erwägungen aus, die seiner Arbeit in allen Perioden dauernd zugrunde lagen, wird man in ihm nicht den Orthodoxen sehen, der gegen Bahrdt schrieb, weil er an das orthodoxe Dogma gebunden war; sondern er schrieb recht eigentlich als Feind jedes Dogmas gegen den Dogmatiker Bahrdt, dessen modernes Dogma ihm nur noch intoleranter schien, weil es sich erst neu eindrängen wollte.

Aus diesen prinzipiellen Bedenken heraus, die keinen Abfall von früheren Gedanken bedeuten, fühlt sich Semler verpflichtet, gegen Bahrdt, den er und seine Freunde um seines Übertritts zur sozinianischen Partei willen gewiß nicht verfolgen und drücken wollen, doch zu protestieren. Bahrdts Bekenntnis und seine Forderungen sind hinsichtlich seines Widerspruchs gegen die Augsburger Konfession und „wider alle feierlichen Grundsätze der drei Religionsparteien im römischen Reiche" ungegründet und eine „vierte Religionsform" ist untunlich, unnötig und Gewissenszwang. Sie würde im Lauf der Zeit ebenso ein Hindernis der Universalreligion werden, wie nach Bahrdts Ansicht die Augsburger Konfession jetzt ein solches Hindernis ist. Dazu kamen, wie bei Reimarus, noch geschichtliche Ungenauigkeiten in der Kritik, die Semler aber mehr nebenher rügt. Bei der Besprechung der einzelnen Lehren treten uns diese allgemeinen Ideen immer wieder entgegen, zumal auch Bahrdt meist allgemeine Erwägungen gegen die betreffenden Dogmen anführte. Bahrdt hatte gefordert, daß die Lehren als „streitige Religionspunkte nie in den Volksunterricht gehören, und daß folglich auch von solchen ein kirchliches Lehramt verwaltet werden kann, welche von der Systemsreligion in ihren Überzeugungen abweichen, dagegen aber desto eifriger an der reinen Christusreligion halten". Semler erinnert ihn demgegenüber an den der Gesellschaft abgelegten Eid

und das Versprechen, in dem öffentlichen Amte das Augsburgische Bekenntnis zu vertreten, das jene Lehren doch für schriftgemäß hielt. Das bisherige Verhalten Bahrdts, der die betreffenden Lehrsätze, wie er selbst (S. 10 f.) unter Hinweis auf seine Predigten über Person und Amt Jesu bekannte, entweder klug überging oder ihr Schädliches absonderte und ihr Irriges milderte, beurteilt Semler deswegen als eine Pflichtverletzung, da die Gesellschaft nicht ein neues Lehrbuch verlange: „Sie will ihre alte Augsburgische Konfession verstehen lernen und erklären hören, was ihr wahrer Inhalt, der Sache nach, heutzutage noch immer wirklich ist" (S. 33).

Semler kann sich nicht vorstellen, was Bahrdt übergangen hat. Um die lateinischen Begriffe und die theologischen Abstraktionen könne es sich natürlich nicht handeln. Die natürliche Verderbnis soll konkret beschrieben werden, und als Christ könne man doch nicht gegen Pauli Ausspruch, daß alle Menschen sündigen, etwas lehren (S. 26). Nicht Sündenlehre, aber Sündenbewußtsein, „christliche Einsicht von der Sünde, die Christus aufhebt", — so hatte er schon früher seine Meinung umschrieben. — Über Notwendigkeit einer Genugtuung soll nicht disputiert werden; aber „Genugtuung an sich, der Sache nach, die nun als ein neu Verhältnis der Menschen in der moralischen Welt da ist, gehört in den Grund der christlichen Religion" (S. 27). — Genau so steht es mit den Geisteswirkungen (S. 44 f.): „Wir disputieren nicht über menschliche Mitwirkung oder pur unmittelbar göttliche Wirkungen; wir halten uns an die Wirkungen selbst, die uns ganz unentbehrlich sind". — Dementsprechend konnte er seinem Ankläger Danov unter Berufung auf seine eigene christliche Erfahrung schreiben: „Die Lehre an sich, daß Menschen durch Gottes Gnade und Wirkung wieder zum geistlichen Leben und Wohlfahrt gebracht werden müssen, habe ich nie, auch nur durch eine zweideutige Beschreibung zweifelhaft gemacht; sie ist mir, Gott sei Dank, zu gewiß und aus Erfahrung gar wohl zu meinem eigenen Besten bekannt". Dabei aber bleiben ihm die lateinischen Beschreibungen Spitzfindigkeiten, leere Worte und leere Gedanken (a. a. O. S. 140 ff.). — In der Weise lassen sich alle theologischen Redensarten abweisen, und doch hält man die Wirkungen, oder wie Semler es unter Beibehaltung seines alten Sprachgebrauchs auch in der Antwort auf Reimars antitrinitarische Aus-

lassungen (a. a. O. S. 58 ff.) nach Melanchthons Vorgang genannt hatte, die „Wohltaten" fest, „welche Gott dem Vater und dem Sohne und heiligen Geiste, von allen Christen, obgleich verschieden, beigelegt werden". Auf Grund seiner kritischen Erkenntnistheorie und seines praktischen Glaubensbegriffs mußte Semler die Wesensaussagungen über Gott, Jesus Christus und den Geist so behandeln, wie er sie behandelt hat. Das innere Wesen können wir nicht erreichen; aber die Erfahrung der Wohltaten genügt auch, da sie allein sich auf uns beziehen und für uns Wert haben. Deshalb „hat Jesus weder griechische noch lateinische Theologie gelehret"; aber er „hat neue Begriffe mit Vater, Sohn und heiligem Geist verbunden; diese sind stets der Grund und Hauptinhalt der christlichen Religion; die Anwendung dieser Begriffe ist frei". Semler hatte ebenda in der Vorrede schon bemerkt, daß ein Naturalist ein Christ werden kann; „aber er soll nicht zum Theologus zubereitet werden". Das war nicht seine Absicht bei Reimarus, ebensowenig bei Bahrdt, der freilich Theologe war. Dogmen und Theologien stellt er auch ihm frei. Nur hält er an dem „Charakter" des Christentums fest und fordert das von allen Lehrern als gerechte Bedingung: „Ein für seine Gesellschaft treuer und rechtschaffener Lehrer behält die Sache, den Begriff, und schenkt die Worte".

Statt dessen verwarf Bahrdt nach Semlers vielleicht hier und da falschem Urteil auch diese Sachen, nicht nur die schriftwidrigen Formeln. Bahrdt meinte, jene christlichen Glaubenswahrheiten „empörten die gesunde Vernunft", wie „die auf ihren Possess trotzende Geistlichkeit" Vernunft überhaupt verachte und so die selbstdenkenden Menschen zwinge, die ganze Religion zu verwerfen. Semler bekennt, diese Einwürfe nicht zu verstehen. Die Lehrsätze und Formeln sollen dem Gewissen eines denkenden Menschen nicht aufgedrungen werden, noch dazu als alleinseligmachende Glaubenswahrheiten. Aber die „innere Kraft der geistlichen Religion Jesu", die Sache also, müsse bleiben und verdiene jenen Vorwurf nicht. Ebenso unberechtigt sei der zweite, daß sie den Hauptgrund des überall einreißenden Unglaubens an den Höfen und in den Hütten bilde, und daß sie schließlich der Tugend und Gottseligkeit nur schade, wie es Bahrdt besonders betreffs der Lehren von der natürlichen Verderbnis und der Glaubensgerechtigkeit betonte und daher geradezu

schreiben konnte: „Das heutige Christentum hat fast alle Kraft zur Heiligung des Menschen verloren". Semler wies auch hier darauf hin, daß das Bekenntnis nicht die bürgerliche Gerechtigkeit und Besserung vor Augen habe, sondern den christlichen Stand des Wohlgefallens Gottes, in den der Christ sich nicht selbst bringen könne (51 f.). Ihm scheint es „unwürdig", über alte abgetragene Sachen noch viele Worte zu verlieren, wie wenn Bahrdt Jesu Tod infolge der darauf bezüglichen dogmatischen Theorie ein „Menschenopfer" nannte. Das klingt Semler wie eine „Lästerung", und er polemisiert hier (S. 54) gegen den fanatischen Naturalisten Bahrdt, ähnlich wie Lessing einige Jahre vorher gegen die Toleranzforderung der Deisten: „Man sucht und bittet, wie es heißt, Toleranz, und man begehet öffentliche Beleidigungen aller großen Kirchenparteien, deren öffentliche Rechte doch so feierlich, so allgemein bekannt, so gewiß bestätigt sind".

Semler wußte es, daß bei dem Sündenbewußtsein der eine mehr, der andere weniger lebhafte, starke Vorstellung hat. Wenn also Bahrdt in seinem eigentlichen Glaubensbekenntnis § 1 dem natürlichen Menschen so viel angeborene edle Gefühle und Neigungen nachrühmte, „daß vielleicht nur eine andere Erziehungsmethode und von Tyrannei und Luxus mehr entfernte Lebensart nötig wäre, um der Menschheit ihre ursprüngliche Güte wiederzugeben", so konnte Semler dies nicht gerade unchristlich nennen. Aber lachen konnte er über den schwärmerischen Pädagogen. Gleichzeitig zieht er aus dessen These Vorteil für die dort verworfene Kirchenlehre (S. 71): „angeborene ursprüngliche Güte der Menschheit gäbe es, angeborene böse Neigungen gibt's aber nicht?"

So ertappte Semler ihn mehrfach bei voreiligen und inkonsequenten Gedanken und gar bei Widersprüchen. Das Bekenntnis selber schien noch manches festzuhalten, was die Vorrede viel energischer angegriffen hatte, bei der Lehre von Jesus, vom Geist usw. Hier konnte Semler oft seine Übereinstimmung mit Bahrdt bezeugen, wenn er auch gegen § 6 von der nur moralischen Lehre Christi bemerkt, daß Jesus uns nicht nur Pflichten gegen andere Menschen gelehrt, sondern zugleich von sich selbst gesagt habe, wofür wir ihn halten und annehmen sollen, nämlich als rechte Versöhnung, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung. Semler wandelt hier nicht in der

moralischen und lehrhaften, streng rationalistischen Wertung Jesu, sondern hat sich, wie wir schon früher sahen, eine religiösere Würdigung daneben bewahrt, ohne freilich den prinzipiellen Unterschied deutlich zu sehen; er nennt es nur armseligen Wortstreit und „Mikrologie", wenn Bahrdt gegen Gnade, Ergreifung und Zueignung des Verdienstes oder der Wohltaten Christi protestierte (S. 94 ff.).

Diese persönliche Unklarheit Semlers macht seine Stellung im Streit mit Bahrdt etwas wirr. Er behielt es nicht immer vor Augen, daß er im Grunde religiöser und innerlich christlicher war als jener, der auch da, wo er nicht protestierte, bei weitem nicht Semlers religiöses Bedürfnis hatte. Semler kämpfte für den unterscheidenden Charakter des Christentums, den er selber freilich als Theologe auch nicht immer deutlich beschrieben, aber doch in seiner Privatreligion betätigt und festgehalten hatte. Das ist der eigentliche Unterschied. Statt dessen legt Semler selbst auf andere Unterschiede mehr Gewicht. Er protestiert gegen den Angriff auf die Gewissensfreiheit anderer und gegen den Eingriff in obrigkeitliche Ordnungsrechte, der darin lag, daß Bahrdt ein neues eigenes Bekenntnis aufstellte und die alten bestehenden beseitigt haben wollte. Vor allem aber beherrschte Semler schließlich eine Art Skepsis, die ihn jenem Versuch einer kosmopolitischen Religion immer wieder zurufen läßt: es hat ja doch keinen Zweck! Die Arbeit ist vergeblich, der Plan ist Utopie! Diese Skepsis sollte kein Mißtrauen gegen die Wahrheit und ihre Kraft sein, wohl aber gegen die Menschen, unter denen nun einmal nur lokale und geordnete, also beschränkte Wahrheit herrschen konnte. Diese Skepsis ist die eigentliche Lösung der rätselhaften Stellung, die der Rationalismus durchschnittlich den alten Symbolen gegenüber einnahm.

Das war Semlers Streit mit Bahrdt. Semler nimmt, wie daraus erhellt, im allgemeinen in der Dogmatik einen neutralen Standpunkt ein. Man erkennt dies[1]) am besten, wenn man seine Neutralität vergleicht mit den bestimmter der Kirchenlehre und ihren Formeln abgewandten Anschauungen Gruners, seines Schülers und Kollegen. Im Interesse der moralischen und individuellen Wert-

[1] Vgl. Ritschl, Rechtfert. und Versöhnung I³, S. 413 ff.

bestimmung der Religion erklärte Semler einerseits, daß es z. B. auf die alttestamentlichen Vorstellungsformen der Satisfaktionslehre nicht ankomme, und daß für die Sache selber die subjektive Gerechtmachung und die forensische Gerechterklärung gleichwertig seien. Er übersetzte 1778 Arthur Sykes, Essay on the nature, design and origin of sacrifices (London 1746), der die Opfer und danach auch Jesu Opfertod mit Rücksicht auf die Opfermahle als Betätigungen der Freundschaft mit Gott deutete. Diese Gedanken oder John Taylors[1]) Deutung der Opfer als dem Gebet und der Fürbitte gleichartiger Bewerbungen um Gottes Huld waren auch Semler sympathisch, indem er den Strafwert der Opfer abgewiesen und Jesus im tätigen und leidenden Gehorsam als Vertreter des Menschengeschlechts aufgefaßt haben wollte. Während nun sein Schüler, darin Dippel folgend, den Begriff der Satisfaktion gänzlich beiseite läßt und ebenso ganz im Sinne des Semlerschen moralischen Subjektivismus die subjektive Rechtfertigung energisch hervorkehrt, hält Semler neben der Abweisung einer Blut-, Opfer- und Bräutigamstheologie, wie des juristischen Prozesses Gottes wider Christum doch kirchliche Anschauungen und Begriffe fest, wenn er auch betont, daß sie „uneigentliche Redensarten" sind. Christi Tod ist Strafexempel; er leidet und handelt für unsere Sünden, zu unserer Erlösung von den ewigen Strafen. Diese Zwiespältigkeit und Neutralität, die die Existenz seines subjektiven Standpunktes, seiner Privatreligion in der Kirche zu sichern sucht, findet sich, was in unserm Zusammenhang bemerkenswert ist, schon in seinem „Versuch einer freieren theologischen Lehrart" vom Jahre 1777 (S. 396, 448 ff., 462 ff., 564 ff.).

3. Wenn man Semler auf Grund seiner Antworten auf Reimars Kritik der evangelischen Überlieferung und auf Bahrdts Bekenntnisfrage des Abfalls von seinen bisherigen Anschauungen beschuldigte, so glaubte man schon an einer rein äußeren Tatsache einen unfehlbaren Beweis dieses Rückschritts zu

[1]) The scripture doctrine of atonement examined, in relation to jewish sacrifices and to the sacrifice of Jesus Christ, London 1751: deutsch 1773. Dazu tritt noch James Ritchie, criticism of modern notions of sacrifices, London 1761.

haben. Semler, der Theologe, gibt nach 1780 naturwissenschaftliche Bücher heraus; er beschäftigt sich, zumal nach seiner Ernennung zum Ehrenmitglied der Hallischen Gesellschaft der Naturforscher, mit Mineralogie, Alchymie, Insektenkunde, Formschneidekunst und wendet sich teils als Liebhaber, teils als Kritiker der mystischen Theosophie und den unionistischen Bestrebungen der Freimaurer[1]) u. dgl. zu, — Grund genug, ihm vorzuwerfen, daß er in den letzten Jahren mit der ganzen theologischen Wissenschaft und der Arbeit seines Lebens zerfallen war und sich eben zum äußeren Zeichen dieser Abneigung und, um mehr in Frieden zu leben, jenen andern Gebieten zuwandte. Aber wie kommt es, daß er dann trotzdem nicht aufhört, auch Theologisches zu schreiben? Und ist dieses Interesse für Naturwissenschaft wirklich so neu, daß es zur Abgrenzung einer neuen Periode in Semlers Leben verwendet werden darf? Diese Tatsache kann um so weniger jenen Vorwurf eines Abfalls bestätigen, als Semler schon in seiner Salfelder Zeit, zum Teil genährt durch die Interessen seines Vaters und dessen Bibliothek, ähnliche Studien getrieben hat (Lebensb. I, S. 8 f., 91 u. a.); als Koburger Redakteur tat er es nicht minder und ebenso noch als Dozent in Halle (I, 321 ff.), um, wie er sagt, die Aufmerksamkeit ganz von der theologischen Sphäre abzulenken und auf die Natur und Naturlehre zu richten; fand er doch hier nach Art der zeitgenössischen Pädagogen soviel „rührende Geheimnisse, die nicht schon in der Bibel stehen, aber zur heilsamen, fruchtbaren Erkenntnis Gottes helfen“[2]).

Wenn er jetzt eingehender über diese naturwissenschaftlichen Probleme und Spielereien nachdachte, und, wie wir es bei seiner Kritik der neutestamentlichen Krankenheilungen sahen, die alchymistischen Versuche mit Mystik, Theosophie und theologischen Fragen in Verbindung setzte, so änderte sich doch bei dieser Arbeit seine sonstige theologische Stellung nicht, und er war durch nichts gezwungen, seine alten Anschauungen jetzt mehr zu verschleiern oder

[1]) Vgl. seine „Unparteiische Sammlung zur Geschichte der Rosenkreuzer“ (Leipzig, 1786—88) und seine „Briefe an einen Freund in der Schweiz über den Hirtenbrief der unbekannten Obern des Freimaurerordens“ (Leipzig, 1786) mit Lessing, „Gespräche für Freimaurer“ 1778. 1780.

[2]) Versuch einer freien theologischen Lehrart, 1777, S. 220.

zu verleugnen. Dieser Vorwurf, den am schärfsten Basedow in seiner „Urkunde" vom Jahre 1780[1]) erhoben hatte, konnte nur durch einen Vergleich der Schriften aus den beiden Perioden erwiesen werden, — ein Weg, den denn auch seine Gegner betraten. Alle Bücher Semlers wurden durchsucht, um zu zeigen, daß er selber das einst gelehrt hätte, was er jetzt bei Bahrdt, sei es aus Altersschwäche oder aus Menschenfurcht, verwürfe. Man glaubte eben, recht daran gehandelt zu haben, daß man unter allen Leistungen Semlers gerade die immer betont hatte, die den Kirchenglauben zerstörten. Und in diesem Glauben überhörte man auch jetzt, wo man das Gehörte wiederholte, all die Versöhnungen von Ja und Nein, alles Konservative und alles Inkonsequente, das Semlers Schriften der sogenannten ersten Periode uns gezeigt haben.

Wer unparteiisch hinsieht, könnte zu jedem negativ-kritischen und positiv-konservativen Satz, den Semler 1779 und darnach gegen die radikale Polemik gesprochen hat, parallele Gedanken aus Büchern seiner sogenannten ersten Periode beibringen. Es wäre nirgends ein Gegensatz sichtbar; nur dazu war er fortgeschritten, den Feind mehr zu beachten, der seiner vom Glauben getragenen freien Theologie und praktisch-religiösen Kritik ebenso schädlich oder schädlicher war als die Orthodoxie; kritisierte er in ihr zuerst die absolute Autorität, die sich der Einzelpersönlichkeit in den Weg stellte, so mußten dieselben Prinzipien ihn in den Kampf gegen die Aufklärung treiben, sobald er auch unter ihrem „glänzenden Namen" intolerante Parteisucht und „eigenliebige Herrschsucht" erkannte. Gegen kirchliche Intoleranz eines Goeze, Danov, Piderit, wie gegen Bahrdts oder Basedows intolerante Unkirchlichkeit oder Irreligiosität — deren letztere ihm jederzeit persönlich mehr zuwider war — galt in gleicher Weise, was er als seinen dogmatischen Standpunkt aussprach: „Kein Lehrsatz kann so beschrieben werden, daß er nicht noch viele andere Beschreibungen in gleicher Wahrheit und Erbauung für manche einzelnen Christen zuließe" (Über historische, gesellsch. u. moral. Rel., 1786, S. 200). Folgt aus dieser Erkenntnis der Relativität jeder „Beschreibung" die Gleichgültigkeit

[1]) „Eine Urkunde des Jahres 1780, von der neuen Gefahr des Christentums durch die Semlersche Verteidigung desselben wider den Fragmentisten".

gegen jede formelle Aussprache, so bedeutete seine „Schutzschrift für das kirchliche System", wie Eichhorn die Antwort gegen Bahrdt nannte, keinen Abfall; denn der Sache nach, der religiösen Grundlage nach, die nach diesen Prinzipien allein Wert hat, stand Semler allzeit der Kirche näher als dem „lustigen" Naturalismus, bei dem er die „innere Religionsübung", die christliche „moralische Praxis" vermißte. Diese Heranbildung moralischer, harmonischer Menschen, sittlich-religiöser Persönlichkeiten war ihm aber ein höheres Ideal als die Aufklärung des Verstandes; darin stimmte er mit Lessings neuem Evangelium überein.

Der Vorwurf des Abfalls, der für Semlers ganze Beurteilung von grundlegender Bedeutung ist, bedarf aber noch von einer andern Seite her einer Beleuchtung, von der aus er leichter widerlegt werden kann: Semler bleibt auch nach 1779 der Kritiker. Das lehrt der Blick in jede einzelne Schrift, die aus den nach dem Streit liegenden Jahren stammt. Seine kritische Gesinnung ist dieselbe, sein freier Glaube der gleiche wie bisher. Und wenn er die Waffen, den Umständen und seiner neuen Erkenntnis der Zeitlage entsprechend, jetzt deutlicher gegen die Angriffe der „Naturalisten" richtet, so tut er es doch nirgends, ohne sich zugleich gegen die traditionelle Orthodoxie zu wenden, die er in seinen Schriften aus früherer Zeit in erster Linie im Auge gehabt hat, deren Freund und Bundesgenosse er aber auch jetzt nicht ist. Das war seine Stellung im Kampfjahr 1779, und so blieb sie bis zuletzt. Es gibt keine neue Periode, die mit der Polemik für die Orthodoxie Ernst gemacht und alle Kritik aufgegeben hätte. War das Kritische dem Zwecke dieser Schriften gemäß in den Antworten an Reimarus und Bahrdt mehr zurückgetreten, ohne doch, wie wir sahen, zu schwinden, so liegt es in späteren Schriften wieder ganz offen zutage. Zum Beweis dessen genügt es, unter gelegentlichem Hinweis auf andere spätere Schriften, nur noch auf Semlers „letztes Glaubensbekenntnis über natürliche und christliche Religion" einzugehen, das erst 1792 von seinem Freund Chr. Gottfr. Schütz herausgegeben ist.

Hat die Schrift gegen Bahrdt schon die auf Akkommodation und Achtung des Bestehenden dringenden prinzipiellen Bedenken Semlers gegen die radikale Aufklärung des Reimarus deutlicher

gemacht, so zeigt uns das Glaubensbekenntnis nochmals das zusammenhängende Ganze, aus dem heraus der Kritiker Semler doch gegen jene Kritik protestierte und protestieren mußte. Es ist geeignet, uns Semlers theologische und religiöse Überzeugungen noch einmal abschließend vor Augen zu führen. Zugleich erweist sie entgegen dem erhobenen Vorwurf die bleibende kritische Stellung Semlers.

Zu der Kritik des Kanons und zu der von ihm erst energisch durchgeführten historischen Exegese steht er noch in seinem „letzten Glaubensbekenntnis" so, wie in seiner ersten „freien Untersuchung". Er betont (S. 35) die besondere lokale historische Veranlassung, die es erklärt, daß Inhalt und Einkleidung „mit damaliger Einschränkung" abgefaßt und den Fähigkeiten der ersten Schüler angepaßt sind. Er fordert von den Geistlichen (S. 274), daß sie „alle unrechte Hochachtung der Bibel immer besser entblößen; denn die Christen sind nicht um der Bibel willen da, sondern die Bibel ist um der Christen willen da, daß sie immer bessere, glücklichere Kenner des ihnen zunächst nötigen Inhalts der Bibel ganz frei werden sollen, mit Unterscheidung des ihnen unnützlichen". Diese kritisch-theologischen Äußerungen muß man sich vergegenwärtigen, wenn Semler an anderen Stellen (S. 84, 91 u. a.) nun doch die Bibel als das Christentum und natürliche Religion unterscheidende Moment wertet und, wie früher, in praktischem Interesse betont, daß aus ihr und der darin verkündeten Offenbarung Gottes durch Jesus Christus der Antrieb zur christlich-religiösen, inneren Verehrung Gottes geschöpft wird.

Auch über das Christentum denkt er nicht anders als früher; theologisch-kritische Gedanken stehen neben den unreflektierten, praktisch-religiösen Ausführungen. Die christliche Religion ist praktisch sittlich: „die tätige, reine Liebe Gottes und aller Menschen, über die Gott die Sonne scheinen läßt, ist als das Wesen der wirklichen, würdigeren Religion anzusehen" (S. 339). Sie ist die „neue bessere Einsicht von der Allgemeinheit Gottes", die bis auf Jesus ein nur sehr wenig bekanntes Mysterium war. So ist durch Jesus der Begriff einer „moralischen Offenbarung oder Belehrung Gottes, welche die Juden nur ihrer Nation beigebracht hatten", auf alle Menschen „erweitert" worden. Hinsichtlich des Inhalts und Um-

fangs hat die neue Religion den vorigen Inhalt der Religion „verringert" (S. 116). Dieser moralische, universale, reduktive Charakter beschreibt das Wesen des Christentums, das nun aber nicht als „unveränderliche Summe von stillstehenden Kenntnissen" zu betrachten ist. Was die Predigt Jesu und die Verkündigung der Apostel betrifft, so haben sie schon die neuen Begriffe über eine bessere und allgemeinere Verehrung Gottes „immer unter ungleichen Umständen, in ungleichem Inhalt" gelehrt, nie „in einer entschiedenen und ausgemachten Vorschrift oder Verknüpfung" (S. 22, 24, 46 u. a.). Der orthodoxen Wesensbestimmung aber gilt Semlers Protest: „Keine äußerliche Macht kann entscheiden, was zum Wesen der christlichen Religion für alle Menschen gehört; sie kann aber erzählen, was in ihrer Gesellschaft als dazu gehörig angenommen worden ist" (S. 343). Ob dieser Verzicht auf eine absolute, objektive Begriffsbestimmung Zeichen orthodoxen Rückfalls ist, oder nicht vielmehr Semlers moderner Art, die geschichtlichen Größen in einen beständigen Fluß aufzulösen, entspricht, kann keine Frage sein.

Durch das praktisch-religiöse Bekenntnis zu Jesu als μονος σωτηρ ημων, das Semler der theologisch-orthodoxen Bezeichnung Jesu als μονος θεος ημων gegenüberstellt[1]), ist die Stellung der Person Jesu in der christlichen Religion gegeben. Danach kann er das Wesen des Christentums (S. 234), freilich unter Abweisung der Kirchenlehre von der Person und den Naturen Christi, auch gelegentlich so beschreiben: die „Wohltaten Christi sind und bleiben unsichtbare Gegenstände der christlichen Erbauung und können nie wegfallen, indem die neue Religion eben in diesen unsichtbaren, moralischen Wohltaten und ihrem fortgehenden Nutzen bestehet"; von Jesu lernen und ihn lieben, discere und diligere, sind Kennzeichen des Christen und Vorbedingung, um der gratia doctrinae, der geistlichen Wohltaten teilhaftig zu werden, deren causa moralis (nicht physica) Jesus Christus ist[2]). Das subjektive Element in der christologischen Gedankenwelt Semlers, das mit seinem stets festgehaltenen praktischen Glaubensbegriff zusammenhängt, zeigt seinen

[1]) Vgl. 1784, seine Briefe, „ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne?"

[2]) Vgl. im Versuch einer freien theol. Lehrart, 1777, S. 396 f.

modernen Fortschritt über die Orthodoxie, deren religiöse Gebundenheit er teilt, ohne sich dogmatisch fesseln zu lassen.

Diese praktische Stellung zu Jesus wirkt aber auf seine geschichtliche Beurteilung der Bedeutung, die Jesus für die positive, nicht natürliche christliche Religion hatte. Was oben allgemeiner von der Bibel gesagt war, gilt auch von Jesus. Seine Person unterscheidet das Christentum von der natürlichen Religion, indem er den Zusammenhang mit der jüdischen Religionsentwicklung wahrt. Semler legt Wert darauf, „daß die christliche neue Religion vom Anfang an die historische jüdische Religion voraussetzt und in einem steten Verhältnis der Ausbesserung oder Berichtigung dagegen steht, also nicht in der gemeinen Bedeutung die natürliche Religion[1]) heißen kann, welche die Naturalisten jetzt vorziehen wollen" (S. 117).

Was hier als Merkmal und fast als Vorzug des Christentums erscheint, wurde freilich von ihm oft als Nachteil gedeutet. Aber darin einen prinzipiellen Gegensatz gegen die Wertung der natürlichen Religion in der Zeit vor 1779 zu finden, wäre ein großer Irrtum. Es ist doch bemerkenswert, daß Semler gerade in der Vorrede zur Beantwortung der Fragmente, in der man das erste Zeichen seines Abfalls finden zu können meinte, energisch gegen eine „übertriebene Unterscheidung der christlichen Religion von der natürlichen" oder gar deren Entgegensetzung protestiert hat: „Sie gehören beide durchaus zusammen, wie man den Menschen nicht vom Christen trennen kann. Selbst nach den Grundsätzen Jesu und seiner Apostel und nach ihrer erweislichen Praxis muß man den großen Wert, den ebenfalls göttlichen Ursprung und Zweck der natürlichen Religion in großen Ehren halten, möglichst befördern und bestätigen, um die Verbindung mit christlichen Fertigkeiten zu erleichtern". Diese freiere Auslassung, die ihn auch im „letzten Glaubensbekenntnis" (S. 276) den Prediger warnen läßt, „nicht auf die Vernunft zu schelten, nicht immer von Naturalisten und Ketzern zu reden", mit der oben mitgeteilten

[1]) Vgl. aus derselben Periode seine Zusätze zu Lord Barringtons Versuch über Christentum und den Deismus, 1783, und seine Antwort auf eines Naturalisten unbillige Prüfung der vertrauten Briefe über die Religion, 1786.

Unterscheidung und Bevorzugung der christlichen Religion klar zu einen, hat Semler auch nach 1779 unterlassen. Aber wir erinnern uns, daß seine diesbezüglichen Prinzipien stets Klarheit und Konsequenz missen ließen. Die Unklarheit in den letzten Schriften besteht also nicht darin, daß etwa orthodoxe Thesen zu freieren aus früherer Zeit ohne innere Verbindung hinzugefügt sind; sondern es war für Semler jederzeit charakteristisch, das Eine zu tun und das Andere nicht zu lassen. Dadurch erschwerte er ja gerade stets die Einsicht in das, was ihm eigentlich wichtiger war, und verschuldete selber das falsche Urteil über seine Ziele.

In demselben Bereich liegt es, wenn Semler wie früher so auch in diesen Schriften einerseits das Allgemeingeltende der christlichen Religion energisch betonte und es als den Hauptbeweis für ihren Vorzug und ihre höhere Wahrheit wertete, andererseits aber in seiner kritischen Gedankenreihe gestand, daß schon durch die Person des geschichtlichen Jesus eine lokale Bindung dieser allgemeinen Religion stattfände. Er ahnte das Problem, das unsere Zeit tiefer bewegt, aber er hat selten eine unmittelbare Lösung zu geben gewagt. Die Lösung, die er gelegentlich gab, war der Entscheid, daß diese Bindung an das jüdisch-Lokale für die Gegenwart eben unnötig, nicht nur unmöglich sei, um wahrhaft christlich zu sein. Darauf deutet eine Stelle in dem schon bekannten Dialog Jesu und des ausländischen Schülers (Beantwortung der Fragmente, S. 267). Der Fremde, alias Semler sagt: „O bester würdigster Lehrer, ich will auch gern Dein Schüler sein; aber ich kann nicht in dies Land ziehen und in Deiner Gesellschaft leben und immer mehr lernen". Darauf antwortet ihm Jesus: „Das hast Du auch nicht nötig. Behalte diese Lehren in einem guten Herzen; bitte Gott täglich um seinen Geist, sie werden wachsen wie ein Samenkorn; erweitere diese Vorstellungen täglich durch den Gebrauch zu einer fruchtbaren Geschichte des innerlichen Lebens. So bleibst Du in mir und ich in Dir, und beide sind und leben in Gott, der mein und Dein Vater ist, wenn Du gleich dem Orte nach weit von diesem Lande bist". Mit dieser Antwort war aber das Problem noch nicht schwer genug empfunden oder gar klar gelöst. Es ist kein Wunder, daß auch Lessing gerade diesen schwachen Punkt angriff. In einer in seinem Nachlaß veröffentlichten Erklärung (Hempel

XVII S. 161) wandte er gegen Semler eine ähnliche Methode an, wie einst Goeze gegen ihn: „Wenn wir von Herrn Semler nicht glauben sollen, daß er im Grunde mit meinem Verfasser einerlei Meinung sei, so muß er uns ohne Anstand deutlich und bestimmt sagen,

1. worin die allgemeine christliche Religion bestehe;
2. was das Lokale der christlichen Religion sei, welches man jedes Orts unbeschadet jener Allgemeinheit ausmerzen könne;
3. worin eigentlich das moralische Leben bestehe und die beste Ausbesserung eines Christen, welche durch jenes Lokale nicht verhindert werde".

Die erste Frage glaubte Semler gerade in jenem Dialog recht deutlich beantwortet zu haben. Die Schwierigkeit der zweiten und dritten aber, die genauere Begriffserklärung und bestimmte Lösungsversuche forderten, empfand Semler nicht. Er war viel weniger als Lessing der Systematiker, dem das Christentum eine feste, für alle Zeit und für alle Menschen definierbare Größe ist, sondern er war der Historiker, der alle Erscheinungsformen des Christentums, auch das Urchristentum, ja auch das Christentum Christi in geschichtliche, also an sich vorübergehende Vorgänge auflöste. Lokales muß immer als Vehikel des Allgemeinen da sein, aber dasselbe Lokale kann nicht bleiben und braucht nicht genau so zu bleiben. Alles Alte kann nur nach der „Hauptsache" fortbestehen, „ohne die vorübergehende lokale Einkleidung mit zu dem Inhalte und Grunde des Glaubens und Christentums zu rechnen" (a. a. O., S. 272). Das betont er gerade gegenüber dem Fragmentisten, der allen vorreden wolle (S. 17), sie müßten nach der rechten Lehre Jesu das grobe Judentum annehmen und immer fortsetzen, und wenn sie dies nicht wollen, so seien sie keine rechten Christen!

Damit war prinzipiell die Unwichtigkeit des Äußern, der Lehrart, des Dogmas proklamiert, und Semlers alte Bevorzugung der innern, freien, „moralischen" Religion vor der äußern Kirchentheologie war festgehalten. Auch in dem „letzten Glaubensbekenntnis" hält er die Lossage von der intellektualistischen Voraussetzung der Orthodoxie aufrecht. Er bleibt allem Systemgeiste fern, der sich das rechte christliche Leben nicht denken konnte ohne Dogmen, d. h. ohne die rechten christlichen Belehrungen und begrifflich bestimmten

Vorstellungen. Semlers privates Christentum blieb dem gegenüber auch jetzt im wesentlichen rechte Gottesverehrung ohne Dogmen, die er ja im Neuen Testament gar nicht, in der Dogmengeschichte nur immer schwankend und veränderlich fand. Die Erkenntnis, daß Religion etwas anderes sei als Vorstellungen über religiöse Gegenstände, daß die Idee, „die Sache" wichtiger sei als „die Worte", daß die „Wohltaten" das Entscheidende seien und nicht die „Beschreibungen", war und blieb die Grundlage seiner praktischen und theologischen Arbeit, wenn er sie auch nie konsequent durchführt. Sie soll auch jetzt dem kirchlichen Element seiner Theologie die Wage halten. „Ich weiß es", schreibt er (S. 312 f.), „daß ehedem leider lutherische Theologen diese symbolischen Bücher dazu gemißbraucht haben, eine Art von päpstlichem Inquisitionsgericht damit wieder in Gang zu bringen; aber die Zeiten sind auch vorüber. Das alte Gebiet der Theologie, die falsche Mischung der so sukzessiven Theologie mit der inneren christlichen Religion ist nun aufgehoben". Und diesem Protest gegen die falsche Verwendung der nur mit auctoritas externa politica bekleideten Symbole fügt er die schönen, freien Worte hinzu: „Die allein seligmachende christliche Religion kann ihrer Wirkung nach in keine Formeln eingeschlossen werden, weil niemand Gott ausschließen kann, wenn Menschen ihn suchen". Er rechnet die Lehrbestimmungen des Kircheninstituts auch nach 1779 nie „zum Wesen der christlichen praktischen eigenen Religion aller wahren Christen, sondern zu der Unterscheidung der mehreren kirchlichen Gesellschaften in dem daseienden bürgerlichen Staate". Es sind, auch die Trinitätslehre eingerechnet, „neue Bedingungen der Gesellschaft, aber nicht der Seligkeit der Christen" (S. 235), Grundsätze der öffentlichen Religion, aber nicht der Religion nach ihrer subjektiven Seite, der eigenen Privatverehrung Gottes[1]). Diese freien Gedanken liegen auch seiner ihm vielverdachten „Verteidigung des Königl. Edikts vom 9. Juli 1788"[2]) zugrunde. Weit entfernt, da dem allgemeinen Symbol-

[1]) Ebenso in der „Vorbereitung auf die Kngl. Großbritannische Aufgabe von der Gottheit Christi", 1787.

[2]) Dasselbe behandeln: die freimütige Betrachtung eines Ungenannten; Schreiben eines cand. min. über das Edikt usw. an Dr. Semler, nebst dessen freimütiger Antwort u. a.

zwang das Wort zu reden, bestätigt er zwar, daß der Prediger nicht eigenmächtig an die Stelle des Symbols seine abwechselnden Privatgedanken setzen dürfe, unterscheidet aber doch den „Sinn" des Symbols als den eigentlichen „Inhalt" vom Symbolwortlaut und nennt jenen allein als die Norm, die vom Prediger erklärt werde. Zur Verdeutlichung sei hier noch seine von orthodoxer Seite[1]) scharf angegriffene Schrift „über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen" (Leipzig, 1786) herangezogen. Wenn es hiernach auch den Christen (S. 35) freisteht, „ihre noch bessere Erkenntnis Gottes mit den alten mangelhaften Redensarten zwar auszudrücken oder den Inhalt ganz zu vertauschen", so nennt es Semler doch unbedingt einen Vorzug (S. 26), die Privatreligion von der historisch-neutestamentlichen und von der gesellschaftlichen oder öffentlichen zu unterscheiden und jene Sprache zu meiden. Dem steht das orthodoxe Verhalten gegenüber, „daß sie nämlich die öffentliche Religionsordnung schon geradehin für ihre eigene Religionsordnung halten, welches vergleichungsweise eine Unvollkommenheit ist". So frei schreibt Semler nach seinem „Abfall"!

All diesen Gedanken über die Kirche stimmte seine Zeit, soweit sie freiheitlich interessiert war, mit Freuden zu. Nun aber kommen auch im „letzten Glaubensbekenntnis" die Gedanken, die Semler in der Antwort an Reimarus und an Bahrdt hervorgekehrt hatte, und auf Grund deren man ihn des ängstlichen Abfalls und gar heuchlerischer, doppelzüngiger Inkonsequenz beschuldigte. Auf orthodoxer wie auf radikaler Seite hieß es, er lehre eine doppelte Religion und erlaube, innerlich anders zu glauben, als man öffentlich bekannte, und öffentlich anders zu bekennen, als man innerlich glaubte. Der orthodoxe Gegner erkannte an der gegen die alleinige Autorität der Schrift geforderten Privatfreiheit, daß Semler im Grunde der ketzerische Naturalist geblieben war. Die Radikalen aber sahen in Semlers praktischer Bindung an den Inhalt der Symbole einen orthodoxen Abfall; man scheute jeden weiteren Schritt, der eine Bindung

[1]) Z. B. die Leipziger Dissertation von Sal. Gottl. Unger, De distinctione inter religionem publicam et privatam nuper a Semlero proposita, non admittenda, 1786.

dieser Privatreligion durch das öffentliche Kircheninstitut bedeutete; Semler aber hatte stets, eben weil er den Grundgedanken, die das Kircheninstitut als Dogmen formulierte, Nutzen und Anwendbarkeit für die Privatreligion zuerkannte (vgl. oben), eine positivere Stellung zu den Kirchenlehren eingenommen und war nie willens, sie vollständig zu beseitigen. So wenig er ihnen einen allgemein geltenden, gesetzlichen Charakter zuschrieb, konnte er doch ganz seiner steten Stellung entsprechend noch zwei Tage vor seinem Tode, nach Niemeyers Bericht (a. a. O. S. 29), das kennzeichnende Wort sprechen: „Ich ehre den frommen Christen, dem das Äußere zur Beförderung des Innern dient, viel mehr als den leichtfertigen Haufen, der über alles weg ist".

Man konnte Semler hier mit Recht auch in den spätesten Schriften, wo er die prinzipiellen Fragen zum relativ größten Abschluß gebracht hatte, Mangel an Konsequenz und Klarheit vorwerfen und glaubte selber, nur die Konsequenzen aus seiner kritischen Gedankenreihe zu ziehen, wenn man mit Energie gegen alles Dogmatische und die damit gegebene Bindung der Freiheit protestierte. Semler hingegen verbat sich wie vor ihm Chr. Wolff die Konsequenzmacherei der Gegner[1]). Er ruft in seinem „Glaubensbekenntnis" denen, die, um konsequent zu sein, der Kirche und ihrer öffentlichen Religionsordnung den Rücken kehrten, um ganz in Freiheit die Privatreligion auszuüben und keine Lasten zu tragen, ins Gedächtnis, daß alsdann „sehr viele Pflichten würden gar nicht geleistet werden, wenn jeder seine größte Bequemlichkeit und ganze Behaglichkeit nur in Rechnung brächte". Semler hat nun aber niemals versucht, die Gründe klar darzulegen, die dazu führen müßten, auf seine Bequemlichkeit und Freiheit zu verzichten zugunsten der Rechtsordnung. Ritschl (Pietismus II 582 f.) hebt mit Recht hervor, daß Semler die Rechte beider aus verschiedenen Motiven herleite, ohne den zwischen beiden vermittelnden Gedanken zu finden. Ritschl selbst findet diesen im Reich Gottes oder der religiösen Gemeinschaft, die ebenso die Mutter des Glaubens und die Bedingung der Wiedergeburt des Einzelnen, wie das Ziel und

[1]) Vgl. Aufrichtige Antwort auf Herrn Basedows Urkunde, 1780, Vorrede S. 7.

der Zweck aller rechtlichen Lehrordnung ist. Statt dieser religiösen Würdigung finden wir bei Semler meist eine Begründung aus Zweckmäßigkeitsgründen: Wenn viele unfähigere Christen an- und umgestoßen würden und verständige rücksichtslos eigenmächtig Veränderungen anfingen, so wäre das mehr Tumult, als eine „moralische Aufklärung des gemeinen Haufens", die sich doch die fähigeren Christen zur Aufgabe zu setzen hätten (S. 274).

Die radikale Aufklärung bezeichnet er in eben diesem Zusammenhange als tumultuarisch, als „leichtsinnige, gewiß unmoralische Einbildung". Und indem er von diesen „übereilten Zeitgenossen, die sich über alles wegsetzen wollten", sagte, daß sie „wenigstens gern Naturalisten heißen wollten, weil sie einige Spöttereien aufgefangen haben", so zeigt er, daß er in dieser „intoleranten" Bewegung, die gegen Kirche und Christentum rücksichtslos vorging, einen andern Geist findet als bei sich selber, der trotz aller Freiheit doch den Zusammenhang mit der Kirche inne hielt und seine Arbeit für die Kirche tat. Man hat übrigens wohl mit Recht bemerkt[1]), daß Semler, trotz prinzipiellen Gegensatzes gegen den Symbolzwang, die Bindung an die Symbole der Reformationszeit nicht nur zur Abwehr der radikalen Aufklärung betont habe, sondern ebenso zum Schutz des Protestantismus gegen das Papsttum.

Die Anerkennung des Wertes der Kirche, die Hochachtung vor dem Christentum an sich, das Gefühl der inneren Zugehörigkeit zu jenem Überkommenen war stets das Unterscheidende, das den Universitätsrationalismus und so auch Semler von dem Radikalismus und Naturalismus trennte.

In dieser Hochachtung der Art Religion, die ihm im Christentum entgegengetreten war, legte Semler nicht erst in seinem letzten Glaubensbekenntnis den Naturalisten gegenüber, die den Begriff der Offenbarung verwarfen und ihn dem orientalischen Sprachschatz zuwiesen, Wert auf das geheimnisvolle Wirken Gottes, das eben erst Religion zustande bringe, und auf das Wirken des Geistes, der den Einzelnen zum Glauben führe. Auf diesem „Grundsatz von steten Wirkungen des Geistes Gottes in manchen Menschen" beruhet ihm die neue christliche Religion, ohne wider die allgemeine

[1]) So W. Schrader, a. a. O. I, S. 176.

Natur der Menschen zu verstoßen: sie setzt nur „Gott als den Oberherrn der so genannten Natur in ein größeres fortwährendes Verhältnis gegen einige Menschen, als diese Naturalisten selbst bejahen“ (vgl. S. 116 ff.). Das betont Semler nicht bloß aus Anbequemung an den Sprachgebrauch der Kirche, sondern auf Grund eigner Erfahrung. H. Schmid sagt zwar (S. 176) in seiner Beurteilung des Christentums Semlers: wo der ganze Glaube auf den Satz zusammengeschrumpft ist, daß eine Einwirkung Gottes auf den Menschen statthabe, da ist nicht mehr Christenglaube; und er nennt Semlers Frömmigkeit nach ihrer Loslösung vom Pietismus „die Frömmigkeit eines natürlichen Menschen, der christliche Eindrücke empfangen hat“ (S. 225). Aber nach dieser Anschauung müßte ein gut Teil evangelischer Frömmigkeit „natürliche“ Frömmigkeit sein! Dabei darf man einmal nicht vergessen, daß Semler eben fast stets die Fähigkeit fehlt, zu beschreiben, was er fühlt, und zu sagen, was in ihm ist. Und sodann ist dieser Rest nicht so unwichtig, wie er scheinen könnte. Er ist das Fenster, durch das Semler in das den andern meist verschlossene Geheimnisvolle der Religion und des Christentums hineinschaute, so daß er die „Lehren“ ehrte, die solches Geheimnis bergen, trotzdem es nicht seine „Lehrart“ war[1]).

Das führt ihn dazu, seine sonst nur äußere Wertung der Dogmen und des Kircheninstituts zu vertiefen, so daß sie nicht bloß auf Politik, sondern auf innerer christlicher Nachempfindung beruht. Eigene Erfahrung persönlicher Art erkennt ihnen nicht allein allgemeinen äußeren Wert zu, sondern wenigstens relative Wahrheit. Daraus nimmt Semler das Recht, sich als Christen und treuen Lehrer

[1]) Daß auch die Namen und die gleichberechtigte Gegenüberstellung der Privatreligion und der öffentlichen Religion nicht erst im Streit entstanden, zeigt übrigens Semlers Schüler Joh. Friedr. Gruner, der in Vielem von Anfang an deutlicher redete als Semler, und der schon in der Einladungsschrift zu seiner Promotion 1766, De liberali doctoris S. S. provincia (bei Schrader a. a. O. I, 303 f. 328), neben der Freiheit der Privatreligion den rechtlichen Schutz der öffentlichen Religion betonte (p. VI): sed animi ipsa interior religio libera est, liberrima est; rei autem publicae causa sic fert, ut publica religio suo iure et praesidio non careat. Für Semler selbst vgl. oben S. 167. 279 ff.

zu fühlen[1]). Und diese christliche, wahre Überzeugung, nicht kluge Politik drängte ihn hinein in seinen letzten Kampf gegen die rücksichtslosen Angreifer der Kirche und des Christentums, die in vielem unstreitig konsequenter waren und klarer dachten als er, und die ihre eigene, als richtig erkannte Überzeugung zur allgemeinen Glaubensüberzeugung machen wollten, trotzdem dadurch ein Bruch mit der Vergangenheit entstehen mußte. Er glaubte handeln zu müssen, obwohl andere es gerade damals bei der kritischen Lage derer, gegen die er nun schrieb, vermieden hätten[2]): Bahrdt war durch Reichshofratsbeschluß vom März 1779 seines Amtes entsetzt, nachdem schon zuvor die zweite Ausgabe seiner Übersetzung des Neuen Testaments im Reich verboten war; und Lessing, der als Herausgeber der Fragmente des Ungenannten wenigstens im Nachspiel selber angegriffen wurde, war durch theologische Hitzköpfe schon genug angeschwärzt, als daß es der Anklage durch Semler bedurft hätte. Aber sicherlich hat Semler niemand anklagen oder durch Kritik persönlich schaden wollen.

Weder Lust, den Gegnern zu schaden, noch unedle Politik haben ihm die Feder in die Hand gegeben, sondern die Liebe zu der geschichtlich überkommenen Wahrheit und das Gefühl für die christliche Religion, das er durch Bahrdt wie Reimarus aus intoleranter Herrschsucht so arg verletzt sah. Diesen Zug in Semlers Wesen, die Abneigung gegen intolerante Rechthaberei, gegen despotisches Aufdringen der Meinungen, kurz daß er wie Lessing das Allzudecisive unleidlich fand, hat Schütz in der Vorrede zum letzten Glaubensbekenntnis mit Recht herangezogen, um die Beantwortung der Fragmente und des Bahrdtschen Bekenntnisses zu erklären. Semler steht bis zuletzt ehrenwert da; und daß er gegen den Strom zu schwimmen wagte und trotz seiner bleibenden kritischen Stellung in konservativem Sinn das Christentum der Sache nach wahrte gegen den Radikalismus, macht ihn nur ehrenwerter, weil es zeigt, wie

[1]) Vgl. seine Schrift 1784: „Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichnet. In freimütigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen".

[2]) Vgl. deswegen besonders den Vorwurf in der Allg. deutsch. Biblioth. 49 Nr. 1. Der ebenda Bd. 43 erschienenen Rezension hatte Semler in der ersten Sammlung seiner „theologischen Briefe" (1781) geantwortet.

unabhängig vom Lob und Tadel der Zeit er war. Um der Wahrheit und des Christentums willen war er selbst bereit, den Vorwurf auf sich zu nehmen, zwar nicht daß er heuchle, aber doch daß er rückständig sei und manches wiederhole, was er einst verwarf. Als Teller in seiner Schrift „über Erneſtis Verdienſte“ (S. 49 f.) betreffs Semlers die Bitte aussprach: „Gott möge ihn vor ähnlichen Retraktationen bewahren, als er sie bisher getan“, bemerkte Semler in den „Zusätzen“, daß jeder Tag ihn mehr lehre, und gab zu, täglich mehr Besserung und Retraktationen auch um des gemeinen Nutzens willen nötig zu haben. Das gesteht er als Christ, obwohl er sich in der wissenschaftlichen Arbeit keines Widerrufs bewußt zu sein erklärt. Über das, was die Gegner nach Basedows Art Abfall nannten, schrieb er auch in seiner Antwort auf dessen Urkunde (S. 18): „Daß ich wohl diese und jene freie Behauptung geäußert habe, kann sein; aber nach der alten Ordnung duo cum faciunt idem non est idem. Und würde es etwa eine offenbare Sünde und greuliche Schande sein, wenn ich nun über solche Behauptungen genauere Einschränkungen selbst bekannt mache, wenn ich sähe, daß unwissende oder absichtliche Leute einen sehr bösen Gebrauch davon machen? Ist es unmenschlich, untheologisch sich zuweilen wieder zu korrigieren?“

Es waren schwere Jahre für Semler. Aber er ertrug alles, wie er selbst sagt, geduldig als göttliche Fügung und schloß sich desto fester mit seinen Freunden und Schülern zusammen, denen er seine Biographie widmete, um sie mit tiefempfundenen, bei ihm sonst so seltenen Worten zu warnen vor der „unwürdigen Weichlichkeit, Leichtsinnigkeit und Windmüllerei“ des Zeitalters. Da findet sich das deutlichste Bekenntnis zum Christentum als dem treibenden Motiv seiner Polemik im Kampfesjahre und seiner Kritik in der vorhergehenden Zeit: „So wahr Gott lebet, der die christliche Religion noch lieber hat, als die uns unnötigere naturalistische! Elende, niedrige Zeiten, in denen es zur Schande gereichen soll, wenn man der Tat nach ein guter ernstlicher und ein gewissenhafter Professor ist. Ich verlange euren Ruhm wahrlich nicht! Streicht mich aus, wenn ihr mich in jene Rolle großer Männer gesetzt hattet, welche das Christliche in der Religion für Vorurteile halten. Ein guter christlicher Mann, ein seiner Pflicht getreuer Professor bin ich 30 Jahre gewesen; diese demütige Vor-

ſtellung von mir ſelbſt, meine privat Religion, iſt mir unentbehrlich; ich kann kein Naturaliſt ſein, wie ein Naturaliſt kein Chriſt ſein will!" [1])

Daß dies Bekenntnis, das Demut und Selbſtbewußtſein, Freiheit und chriſtliche Gebundenheit in gleicher Weiſe bezeugt, keine hohle Phraſe und keine Selbſttäuſchung iſt, lehrt Semlers Leben, und ſeine theologiſche und kritiſche Arbeit widerſpricht dem nicht. Auch ſie war, wie Semler ſie auffaßte, das Mittel, die Privatreligion des Chriſten zu erleichtern, das Wahre von Einſeitigkeiten und Laſten zu befreien, aber die Wahrheit ſelber nicht umzuſtoßen. Das war Semlers wie Leſſings Lebenswerk. Beider Ziel war dasſelbe; nur behielt und bewährte Semler, der durch den Pietismus hindurchgegangen war, mehr deſſen religiös orientiertes Intereſſe, das die Religion ſelber erlöſen will von aufgebürdeten Hinderniſſen, während Leſſing ſelber geſtand, mehr dem geſunden Menſchenverſtand als der chriſtlichen Religion Freiheit bringen zu wollen. Das macht, abgeſehen von perſönlicher Charakterart und intellektueller Anlage, ihre Verſchiedenheit aus, trotz deren ſie ſich, zumal bei Gleichheit des Intereſſes für die echte Wahrheit, mannigfach berühren. War doch auch Leſſings geſunder Menſchenverſtand nicht das einzige Element, das in ihm alles beſtimmte. Viele mögen nur ſeinen „Kopf" hochhalten; aber dieſer Kopf war nicht kalt, ſonſt hätte Leſſing nicht der Mann ſein können, wie Eliſe Reimarus ihn beſchreibt (25. April 1780): der Wahrheiten wie durch einen elektriſchen Schlag fühlbar zu machen und durch Mark und Bein zu führen weiß! Zumal in ſeinen theologiſchen Schriften ſpricht, wie bei Semler, trotz allem auch das Herz, das auf das Innerſte wirkt, weil es aus dem Innerſten redet, und das die Menſchen ſtärker bannt als Worte, die nur der Kopf ausreift. Das muß man vor Augen haben, wenn es heißt, Leſſing leiſtete um des geſunden Menſchenverſtandes und deſſen Freiheit willen das, was Semler zur Befreiung der Religion aus religiöſeren Gründen erſtrebte. Ihr Werk eint ſie, obwohl ſie zuletzt wie Feinde gegeneinander

[1]) Lebensb. I, Vorrede S. 7, vgl. S. 9.

standen, und die Art ihrer beider Wirkung war gleich gewaltig und segensreich, wenn sie auch auf verschieden geartete und verschieden große Kreise wirkten.

Eine Schule hat Semler nicht begründet. Er hat vielen auf allen Gebieten mannigfache Anregung gegeben; nennt man nur Corrodi, Griesbach, Gruner, Niemeyer, Nösselt, Stroth, die sicher als seine Schüler zu betrachten sind, so sind das Namen, die durchaus Achtung gebieten auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik, der geschichtlichen Forschung und der theologischen wie pädagogischen Praxis. Was er als Lehrer und, damit eng verbunden, als Seelsorger denen war, die mit ihm zusammen standen, zeigen die dankbaren Worte, die die oben Genannten ihrem Meister widmeten [1]), und manche von Dank getragenen Bekenntnisse, die sich von seinen Schülern auf Kind und Kindeskind vererbten [2]), bis es wieder zum Kennzeichen der Frommen geworden war, mit der Aufklärung auch einen Semler nur zu verketzern. — Semler hat aber über Schule und Lehrstuhl hinaus gewirkt, ähnlich wie Lessing, der ja als Laie und Schriftsteller von vornherein in breiterer Öffentlichkeit stand. Er hat Probleme, die bisher unbemerkt ruhten, geweckt, so daß selbst die neue Frau Pastorin in Goethes Werter, die die Untat beging, die alten herrlichen Nußbäume pietätlos zu fällen, auch die andere gelehrte Narrheit und Impietät besaß, sich in Untersuchung des Kanons einzumischen und an der neumodischen moralisch kritischen Reformation des Christentums zu arbeiten, wobei sie Kennicot, Semler und Michaelis gegeneinander abwägt.

Geist auf Flaschen zu ziehen, ist schwierig; nicht leichter ist es, die Person Lessings und Semlers und ihre Bedeutung auf eine feste Formel zu bringen. Wie Semlers Schriften schon wenige

[1]) Nösselt, De Semleri maxime ut interpretis N. T. laudibus narratio, als Vorrede zur Paraphrase des 1. Johannesbriefs (1792); Niemeyer, Vorrede zu „Semlers letzter Äußerung über religiöse Gegenstände" (1791); Schütz, Vorrede zum letzten Glaubensbekenntnis (1792).

[2]) Vgl. Friedrich Strauß, Abendglockentöne, 1868, S. 12 schreibt von seinem Vater (* 1754): „So oft er nur von seiner Universitätszeit sprach und Semler nannte, fühlte man ihm die Wonne dieses Loswerdens von der Orthodoxie an, die er mit allen frischeren Gemütern seiner Zeit geteilt haben muß. Wenigstens muß an solchen Erscheinungen klar werden, daß dem rationalistischen Zuge des 18. Jahrhunderts doch auch ein tieferes Bedürfnis zu grunde lag.

Jahrzehnte nach seinem Tode kaum noch gelesen wurden und aus der ungeheuren Menge von mehr als 170 Schriften[1]) nur ganz wenige eine zweite Auflage erlebt haben, so läuft Semler wie alle, auch großen, Anfänger einer nach ihnen größer werdenden Bewegung Gefahr, vergessen zu werden, vollends neben einem Lessing, der unstreitig klarer und tiefer geschaut hat, obwohl er an Fachgelehrsamkeit hinter Semler stand.

Daß Semlers Arbeit nur den Anfang des Rationalismus und der kritischen Theologie bezeichnet, geht aufs Klarste aus seiner konservativen Gebundenheit durch praktisch religiöse, vom Pietismus überkommene Interessen hervor, die ihn einerseits zur Kritik trieben, andererseits aber auch die konsequente Kritik, das „interesselose" Kritisieren hemmten. Seine Schüler gingen über ihn hinaus. Die Namen Semler, Nösselt, Gruner, Niemeyer bezeichnen die folgerechte Weiterentwicklung des aus dem Hallischen Pietismus durch Baumgarten, in gewisser Beziehung auch durch Knapp und deren größeren Schüler Semler herausgeborenen Hallischen Rationalismus. In allen Disziplinen läßt sich diese konsequente Fortbildung Semlerscher Ideen verfolgen. Was Semler auf dogmatischem Gebiet als freie Privatdeutung betreffs Satisfaktion, Rechtfertigung usw. neben die noch anerkannte kirchliche Theologie setzte, verdrängte in Gruner (1764—1777) als einzig vernünftig und gerechtfertigt die Kirchenlehre (vgl. oben S. 356 f.), aber der Bahnbrecher bleibt Semler! — Wenn Semler die sittliche Ausbesserung oder, genauer gesagt, die harmonische Ordnung der Seele des Christen für die Hauptwirkung des immer wirkenden Geistes und für das Hauptziel des Christentums ausgibt, zugleich auch als Merkmal der Göttlichkeit der Bibel wertet, aber doch daneben das Lehrhafte nicht unterdrückt, sondern eine Summe von symbolischen Sätzen unangetastet bestehen lassen will, so geht Niemeyer (1777—1828) energischer von der Theologie ab, um alles Gewicht auf die Moral und den sittlichen Zweck des Christentums zu legen, der bleibend sei, während entsprechend Semlers Lehre alles Dogma in unaufhörlichem, geschichtlichem Fluß

[1]) Joh. Georg Meusel, Lexikon der von 1750—1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller Bd. XIII (1813) nennt S. 90—100 Semlers eigene, S. 101—106 die von Semler herausgegebenen Schriften, S. 107 die Literatur über ihn. Vgl. auch Eichhorn, Allg. Bibl. V 1793, S. 184 ff.

stehe; aber trotz der geringeren Konsequenz war Semler auch hier der mehr schöpferische, dessen Gedanken die Schüler nur weiter dachten, und dessen Thesen, die aus der Praxis geboren waren, keiner mehr als der praktische Niemeyer[1]) praktisch anwandte. Sein der rein wissenschaftlichen Theologie mehr abgewandtes Ziel war Erziehung des Menschen zur harmonischen Sittlichkeit auf Grund des Christentums und der Vernunft! — der Vernunft, deren Wahrheitserkenntnis schon Semler eine Stelle in den theologischen Wahrheiten zuerkannte, und der er nach Baumgartens Vorgang die Erläuterung des Glaubensinhalts zugewiesen hatte. Aber was er als Anfänger proklamiert und begonnen hatte, führte auch hier sein Schüler konsequenter durch und kam in Lessings Nähe, wenn er der Vernunft die Entscheidung über den Bereich des Glaubens und die Läuterung des christlichen Inhalts zugestand. — Wie er damit mutiger über Semler hinausging, so setzte er auch konsequenter als Semler, dem schon Pelagius sympathischer war als Augustin und seine kirchliche Gnadenlehre, die Entwicklung und Erziehung des an sich gesunden und guten Menschen, der nur noch nicht ganz vollkommen sei, an die Stelle einer notwendigen Erlösung und Umschaffung der der Gnade bedürfenden Menschennatur, — ein christlich gefärbter Eudämonismus, dessen christliche und supranaturale Orientierung aber von Semler über Nösselt zu Niemeyer immer lockerer wird; aber Semler bleibt der Anfänger.

Und das ließe sich noch auf vielen Gebieten zeigen. In der Dogmengeschichte sprach Corrodi, der seine ersten Schriften noch unter Semlers Protektorat erschienen ließ[2]), seine radikalen Gedanken aus, die über Semlers eigne Darstellung (vgl. oben) hinausgehend die ganze Geschichte der kirchlichen Dogmen als Geschichte der menschlichen Irrtümer auffassen. — In der Textkritik gab Griesbach, seit 1775 neben Schütz, Döderlein die Zierde von Jena, auf

[1]) W. Schrader, a. a. O. I, S. 485 ff. Vgl. seine wichtige Quellenschrift über den Einfluß der Hallischen Universität auf gelehrte und praktische Theologie in ihrem ersten Jahrhundert, 1817.

[2]) 1780, Verteidigung der Glückseligkeitslehre von Steinbart gegen Lavater, mit einer Vorrede von Dr. Semler; 1783, Etwas über das Buch Esther, als Anhang zu Riddels Abhandlung von der Eingebung der heiligen Schrift, mit Zusätzen von Dr. J. S. Semler.

Semlers Anregungen hin noch während seiner kurzen Hallenser Wirksamkeit (1771 ff.) einen neuen, von dem textus receptus abgehenden, auf Grund der verschiedenen Rezensionen gearbeiteten Text des Neuen Testaments heraus und erprobte somit Semlers Idee praktisch. — Auf dem Gebiet der neutestamentlichen Überlieferung schließlich bildete Nösselt (seit 1757), der sich nie als Bahnbrecher, sondern als dankbarer Schüler Semlers empfand, besonders dessen Akkommodationstheorie weiter aus und machte sich dadurch zugleich immer freier von der biblischen, lokalen Überlieferung der Lehre Jesu und der Apostel, ohne daß es doch bei ihm oder irgend einem der Schüler Semlers zu einem radikaleren Vorstoß gegen die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte gekommen wäre.

Ist Semler so allenthalben nur der Anfänger des Rationalismus gewesen, so war er doch in alledem der Bahnbrecher der modernen theologischen Kritik und kritischen Theologie, der er neben Lessing die Wege geebnet und die ersten Schritte zu tun geholfen hat. Wenn Eichhorn in seinem Referat über Semlers Tätigkeit (Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur 1793, V 1 ff.) über ihn urteilte, er habe sich selbst überlebt, und seine Schriften würde nur noch der Literator durchblättern, so spricht das nicht gegen die Pflicht der Nachwelt, ihm mehr Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen und seine hohe Bedeutung wegen der inzwischen geleisteten Arbeit nicht zu verringern; Eichhorn konnte ihm von seinem ausgebildeteren Rationalismus her nicht gerecht werden. Und doch hat er Semler das rühmliche Zeugnis geben müssen: „Nur zum Schwersten, wozu gewöhnliche Kräfte selten hinreichen, war er geschickt. Nur den Riß konnte er entwerfen, nur das Gebäude aufschlagen und es in seinem Fachwerk hinstellen; zum Ausfüllen des Fachwerks, zum Ausmauern, zum Nachhelfen, wo die Einrichtung noch bequemer und solider werden könnte, dazu hatte er nicht die nötige Stetigkeit und Geduld". Aus dem Tadel dabei erhellt nochmals, daß jene spätere Zeit ihn, den Schöpfer ihrer Gedanken und den Führer ihrer ernsteren Arbeit, doch auch für einen Anfänger hielt.

Nur ist die Frage, ob das, was ihn als Anfänger erscheinen läßt, tadelnswerte und schwache Punkte sind. Es sind die Punkte, an denen Semler aus religiösem Interesse konservativer war.

Aber dieses tiefere, praktisch religiöse Bedürfnis, das ihm Friedrich August Wolf[1]), den Freund der Dichter, den Freund Goethes und Wilhelm von Humboldts, zum Freund und Gesinnungsgenossen machte, garantiert nur die Güte der von ihm eingeleiteten Bewegung, deren Ausartungen freilich nicht geleugnet werden sollen. Hatten doch auch religiösere Bewegungen ihre Kinderkrankheiten.

Seit Ritschl als Ursache der inneren kirchlichen Entfremdung und der äußeren Unkirchlichkeit des 19. Jahrhunderts vor allem den Einfluß der modernen pietistisch gefärbten Orthodoxie genannt hatte, machte man sich im Gegensatz zu dieser allerdings einseitigen Deutung eines modernen Phänomens nicht minder einseitig und übertrieben daran[2]), alle Schuld dem „unkirchlichen" Rationalismus zuzuschieben, der die Tempel entleerte und den kirchlichen Gemeingeist ganz entschwinden ließ, der die Geistlichkeit verweltlichte, genußsüchtig und byzantinisch machte und Glauben, Andacht, Gebet ertötete, der die reformatorische Heilsverkündigung und Gnadenpredigt beseitigte und die kirchliche Organisation zerstörte. Und als die Führer dieses negativen Rationalismus gelten die Professoren, die mit sarkastischem Lächeln die christlichen Heilswahrheiten bewitzelten, und deren Schwänke geflissentlich darauf angelegt waren, jegliche Achtung vor Bibel und Bibelinhalt auszurotten. Wenn so nicht nur der Rationalismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts geschildert wird, sondern einzelne Zeugen[3]) auch den Universitätsrationalismus der zweiten Hälfte des 18. so darstellen, so muß dem gegenüber Semler und seine Schule in Schutz genommen werden, zumal Semler selber.

Es ist überhaupt geschichtlich falsch, die Zersetzung der kirchlichen oder gar der christlichen Sitte, die im Adel schon im 17. Jahr-

[1]) Dessen Aufsatz „über Herrn D. Semlers letzte Lebenstage für seinen künftigen Biographen" (1791), für Schütz geschrieben, in Wolfs Miscellanea S. 215—242 abgedruckt.

[2]) Vgl. zuletzt Gustav Ecke, Die evangelischen Landeskirchen Deutschlands im 19. Jahrhundert, 1904, S. 65—109.

[3]) Ecke, a. a. O. S. 69 und Tischhauser, Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands in der 1. Hälfte des 19. Jahrh., 1900, S. 147 berufen sich u. a. auf einen Bericht im „Museum für Prediger" von Beyer aus dem Jahre 1797.

hundert begonnen hat, vor allem der Zersetzung des Dogmas durch die kritische, rationalistische Theologie aufs Konto zu setzen. Semler nennt diese Beschuldigung der Naturalisterei und Irreligiosität der Zeitgenossen eine sehr „bequeme Apologie des öffentlichen Lehrstandes", dessen unfreier Orthodoxie er gerade die Schuld an der Unkirchlichkeit beilegt[1]. — Ebensowenig trägt der auch unkirchliche Pietismus die Schuld, obwohl beide die schon andauernde Bewegung befördert haben. Das Verderbliche war vielmehr der Einfluß Frankreichs in einer früheren Periode; er ließ zunächst den deutschen Adel durch Auflehnung gegen kirchliche Taufe, kirchliche Trauung, gegen das Beten „melancholischer Lottfeigen", gegen Ernst und Würde beim Gottesdienst usw. sich von den gemeinen Bürgern und Bauern unterscheiden und seine freieren „kavalierischen" Standessitten gegen die bäuerlichen Kirchensitten ausspielen[2]), bis in dem alles mehr nivellierenden 18. Jahrhundert die kavalierische Unsitte in die anderen Schichten herabsickerte. Daß Semler und seine Schüler durch ihren Geist gegen diese französische Art protestierten, ist genug gezeigt. Dem allen gegenüber hätte Semler, den freilich der radikalere Rationalismus und vollends die Freigeisterei, wie wir sahen, als nicht mehr zeitgemäß oder als inkonsequent verachteten, hemmend wirken können. Er war gegen eine akute Auflösung der Autorität von Bibel, Dogma, Kirche, und in der Hinsicht war es geradezu ein Verdienst, Hemmschuh der sich übereilenden Bewegung zu sein. Lessing war nicht minder konservativ und gegen die Übereilung des Radikalismus.

Auch an diesem Punkte gilt, was Nippold[3]) mit Recht gesagt hat: das geschichtliche Verständnis Semlers sei die Vorbedingung für die unbefangene Würdigung des ganzen protestantischen Rationalismus. Nicht als ob Semlers Person nun sofort alle Vorwürfe, die man sonst auf diese Bewegung zu häufen pflegt, in ihrer Gesamtheit widerlegen kann; auch in seinem Bilde sind Schatten und Runzeln, die Tholuck nur zu unbarmherzig sorgfältig gezeichnet

[1]) Über histor., gesellsch. und moral. Rel. 1786, Vorrede.

[2]) Drews, Der Rückgang der Kommunikanten in Sachsen (Zeitschr. f. Th. u. K., 1900, S. 148 ff.), auf Grund von Gerber, Unerkannte Sünden der Welt (8. Aufl., 1719), Historie der Kirchenzeremonien (1732).

[3]) F. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte I, 3. Aufl., S. 277 ff.

hat, so daß das Bild, wie Dieſtel ſagt, mehr Photographie als Porträt geworden iſt. Aber eins lehrt der Bahnbrecher des Rationalismus in Deutſchland, daß die Bewegung nicht aus bloßer Zweifelſucht, ſondern aus praktiſch-religiöſen Motiven geboren iſt, und daß ſie eine Notwendigkeit war. Das zeigt Semler nicht erſt durch ſeine Art des ſtets praktiſch intereſſierten Schaffens, die einen Bruch vermeiden will, ſondern ſchon durch ſeine geſchichtliche Stellung auf der Grenzſcheide zwiſchen Pietismus und Rationalismus, wo er ſozuſagen als letzter Pietiſt und als erſter Rationaliſt erſcheint und den Zuſammenhang mit den vorhergehenden Entwicklungsphaſen wahrt. Wer da ſeinen Rationalismus nur als prinzipielle Negation und Auflöſung ohne innere Notwendigkeit verurteilt, verwirft gleichzeitig Pietismus und alle geſchichtlichen Erſcheinungen ſeit der Reformation als deſtruktive Krankheitserſcheinungen. Wer aber der Stimme der Zeit lauſcht, die in allen jenen Bewegungen der Niederlande, Englands, Deutſchlands, d. h. überall auf proteſtantiſchem Boden ſich hören läßt, hört nicht bloß das Toben des kritiſchen Zweifels und das Rufen nach Zerſtörung, ſondern den Schmerzensſchrei nach innerer Einigung in all der geiſtigen Zerſplitterung der Kirchen und nach Verſtändigung in der inneren Zwietracht der Religionen und der Weltanſchauungen, wofür auch die Reformation kein Heilmittel gebracht hatte. Das iſt die Tendenz[1]) des natürlichen Syſtems des Rationalismus, wie der Vereinfachung, die der Pietismus unternommen hatte. Sie liegt auch bei Semler, trotz Ablehnung der unmöglichen äußeren Union, klar zutage; ſeine Kritik iſt auch von da aus geſehen praktiſche Herzens- und Religionsſache, nicht Zweifelſucht und Zerſtörungsſucht, ſondern Reinigung und Vereinfachung zum Zwecke der Verſtändigung und der Ausbreitung des Chriſtentums. Die Kritik iſt gedacht als Apologie zur Förderung des praktiſchen Chriſtentums.

Iſt Semlers Perſon und Arbeit der Beweis für den engſten Zuſammenhang des Rationalismus mit dem Pietismus und hat er

[1]) Dazu die Aufſätze von Dilthey im Archiv für Geſch. d. Phil. von L. Stein V 480 ff., VI 60 ff., 509 ff.: das natürliche Syſtem der Geiſteswiſſenſchaften im 17. Jahrh. Auch VII 28—91. Vgl. ferner über Leſſing und Semler Preuß. Jahrb. 1869.

von dieser innerhalb der Kirche wirkenden Bewegung die stärksten Triebe zur Verfolgung jener Tendenz empfangen, so zeigt Lessing mehr die Nachwirkung und die konsequenteste Durchführung der mehr außerreligiösen Anregungen und Unionsbestrebungen, die schon vor dem Pietismus bestanden und natürlich auch bei Semler sich spüren lassen. Waren doch die Anschauung von einer allen Religionen zugrunde liegenden gemeinsamen Wahrheit, oder der Begriff einer natürlichen Religion und Theologie und der vermittelnde Gedanke von der Rationalität jenes gemeinsamen Kernes, der eine Union ermöglichen sollte, die Anfänge aller Wissenschaft und aller Kritik auf protestantischem Boden, wo sie bis auf Melanchthon, Calvin, Zwingli zurückgeführt werden können und als humanistisches Erbe sich zeigen. Es war die natürliche Betrachtungsweise, die überall neben der religiösen vorhanden war, oft freilich auf ein Mindestmaß zusammengeschrumpft. Es ist Lessings Verdienst, diese Art der psychologischen, vernünftigen Betrachtung, die auch in der Offenbarung und im göttlichen Wirken den menschlichen Faktor nicht ausschaltet, mit Konsequenz auf die christliche Offenbarung angewendet, diese vermenschlicht und vernünftig begriffen zu haben, ohne die geschichtliche Bedeutung des Christentums nach Art der andern Männer einer natürlichen Religion zu verkennen, und ohne überhaupt geschichtliches Wachstum zu leugnen. Auch die relative Berechtigung der rein religiösen Betrachtung, die den göttlichen Faktor allein anschaut, will er dabei bestehen lassen. Aber als wissenschaftlich gilt die menschliche Anschauungsweise, die mit der psychologisch allein analysierbaren menschlichen Vernunft rechnet und auch in der Religion deren Werk sieht.

Diese menschliche, vernünftige Betrachtung der Religionen und Konfessionen ermöglicht nun allein die Union, die auch Lessing erstrebte. Durch sie vor allem ist er der zweite Befreier neben Luther geworden, der damals durch Kritik und Polemik das deutsche Volk bis in seine Tiefen aufregte und auf allen Gebieten, nicht am wenigsten auf dem theologischen, eine heilsame, allgemeine Geisterbewegung hervorbrachte. Selbst dem Spötter Heinrich Heine[1]

[1] Über Deutschland, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Buch 2: von Luther bis Kant.

sind Lessings philosophische und theologische Kämpfe deshalb wichtiger als seine Dramaturgie und dramatischen Werke, und Luther und Lessing sind ihm unser Stolz und unsere Wonne. Auf der andern Seite schreibt ein Herder, dem wir die schöne, dankbare „Erinnerung an Lessing" im deutschen Merkur 1781 verdanken, nach Lessings plötzlichem Tod an den gemeinsamen Freund Mendelssohn (21. 2. 1781): „Ihnen brauche ich es nicht zu sagen, was Deutschland an ihm verloren hat. Mir ist es noch immer, so entfernt wir voneinander arbeiteten und dachten, so leer zu Mute, als ob Wüste, weite Wüste um mich wäre". Auch als Theologe war ihm Lessing der „helle Ringer". Selbst der Romantik, in der Lessing unbedingt hinter Herder zurücktrat, blieb Lessing, der Theologe, unvergessen. Ein Friedrich Schlegel gestand[1]), Lessings Verkündigung des neuen Evangeliums sei das größte, das vor Schleiermachers Reden über die Religion geredet worden sei. Ihm ist Lessings Leben und Schaffen in seiner „göttlichen Unruhe" und seinem „tugendhaften Haß" die beste praktische Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten. Er bedauert nur, daß Lessings Ruhm in seiner Zeit von den Virtuosen der goldenen Mittelmäßigkeit so oft als Ägide gegen jeden mißbraucht wurde, der etwa zu weit vorwärts gehen zu wollen droht! Statt dessen sollte er, der soviel Materie und reinen Äther der Religion hatte, wie kaum Kant, Fichte, Jakobi und Lavater zusammengenommen, der Führer werden zur wahren neuen Religion.

Schlegel selber sagt, die Geschichte der Nachwirkungen Lessings wäre hinreichender Stoff für eine eigene Abhandlung. Er hat in der Tat weiter gewirkt als Semler, der Fachtheologe. Durch ihn erst hat die Theologie, der Semler die Selbständigkeit einer freien Wissenschaft gegeben hatte, ihren Anteil an der Erhebung des deutschen Geistes zur Freiheit und Selbständigkeit bekommen. Er hat, als der Autor des Zeitalters und der Nation, freilich mehr als alle Fachtheologen, zumal durch die Art seiner Polemik gegen Goeze, auch die Wirkung gehabt, daß die Menge der Gebildeten in kalter

[1]) Athenäum 1799. Im übrigen vgl. „Lessings Gedanken und Meinungen", fragmentarisch wieder gedruckt in: Friedrich Schlegel, Fragmente, 1904, Leipzig, Eugen Diederichs.

Gleichgiltigkeit die Sache des Christentums oft von vornherein für unhaltbar hielt und noch hält. Man beschuldigt ihn dessen oft[1]; aber mit demselben Recht muß dann gesagt werden, daß es sein Ziel nicht war, und daß, wer ihn und seine Theologie recht versteht, trotz aller Vernunft die Bedeutung der Offenbarung festhalten kann. Wenn Semler so vielfach positiver war als Lessing, so ist zu beachten, daß der Praktiker leichter positiv sein kann als der wissenschaftliche Forscher, der psychologisch analysieren und rationell erklären will, statt den religiösen Dingen naiv gegenüberzustehen und die „Kälte theoretischer Entwicklung" zu meiden[2]. Aber auch Lessings Kritik sollte wie die Semlers Apologie sein, wenn auch eben deswegen zugleich Befreiung; ja, als Geschichtsphilosoph hat er häufig, wie oben ausgeführt, noch da Werte erkannt, wo Semler als rein empirischer Historiker nur Ballast sah, von dem er befreien sollte, — Unrat, den es zu beseitigen galt.

Es ist eine müßige Frage, wer von ihnen als Theologe der Größere war, und wer der Modernere ist, ob Lessing, der spekulative Geschichtsphilosoph und konsequente Denker, dessen Kritik der Verstand leitete, oder Semler in seinem Fragmentarischen, Unsystematischen, der sich bei aller Freiheit der Kritik eine gesunde, pietistische, d. h. religiöse Stimmung bewahrt hat, und bei dem praktische Frömmigkeit, religiöse Vertiefung recht eigentlich die Mutter seiner Kritik der Erkenntnis, des Dogmas, der Geschichte gewesen ist. Wem die Nachwelt mehr an Freiheit und Klarheit und an Pietät verdankt, ist bei den mancherlei Stimmungen, die in Lessing wie in Semler herrschten, schwer zu entscheiden.

Sicher ist Lessing an Konsequenz in Vielem über Semler hinausgegangen. Er tritt darin mehr neben die Schüler Semlers, nur daß er sie durch Tiefe, Selbständigkeit und schöpferische Eigenart übertrifft und dadurch neben deren Meister steht. Man kann deswegen, um die Verwandtschaft der beiden in religiösen, konservativen Interessen und zugleich die höhere Klarheit Lessings zur Geltung zu bringen, schließlich sagen, daß Lessing die Bewegung,

[1] Noch Carl Bertheau, Real Enz.[3] XI, S. 414.

[2] Semler warnt davor noch im „Versuch einer freiern theol. Lehrart", 1777, S. 553 unter Berufung auf Pfaff. Es klingt wie pietistische Warnung vor Scholastik und Philosophie und „frostiger" Untersuchung; vgl. Lebensb. II 6.

die Semler als praktisch-theologischer Kritiker auf allen Gebieten und mit vielfach zerstreuten Kräften begonnen hatte, mit größerer Klarheit und energischerer Folgerichtigkeit durch psychologische und rationale Kritik zur Höhe hinaufgeführt hat. Ohne den radikalen Bruch mit der Vergangenheit zu begehen, den ein anderer Zweig der Bewegung nicht scheute, hat er an Punkten zumal, wo Semler seiner Eigenart entsprechend inne hielt, das natürliche System mit der christlichen Religiosität zu vermitteln gesucht und freilich unter anderer Orientierung eine Arbeit fortgesetzt, die ein Melanchthon begann, die Verbindung der Tradition der klassischen Philosophie des Altertums und des modernen Naturerkennens und seiner Erfahrungswissenschaft mit dem Christentum und der geschichtlichen Offenbarung. Lessing und Semler haben in diesem Sinne die alten Autoritäten kritisiert und Freiheit geschaffen. Lessing durchdachte das neue System mit klarem Verstand, wenn auch zugleich das Herz in ihm sprach, das Semler vor allem das eine Problem aufzwang, wie die neue freie Religion eine Heimstätte in der bestehenden Organisation behalten könnte. — Dies ist beider Lebenswerk, das gelten wird, solange die äußeren und inneren Faktoren, unter denen sie schufen, andauern. Von dem Joche des Buchstabens zu erlösen, das unerträglicher ist als das von Luther gebrochene Joch der Tradition, — ein Christentum zu bringen, wie es Luther jetzt lehren würde, wie es Christus selbst lehren würde, war Lessings und Semlers Ziel. Diesem Ziel einer freien Überzeugung der sittlich-religiösen Persönlichkeit haben sie die Wege gebahnt.

Namen- und Sachregiſter.

Das Inhaltsverzeichnis iſt zur Ergänzung herbeizuziehen. Nur gelegentlich Erwähntes ſcheidet aus.

Abſolutismus 53. 293 ff. (vgl. Landesherr).
Agrikola, Johann 108. 189.
Akkommodationstheorie 128 f. 131. 133. 135. 181 f. 237. 240. 249. 328 f. 340. 377.
Alberti 60 f. 297.
Allegorie 130. 138. 321. (vgl. Exegeſe).
Apologetik 26 f. 67 f. 69. 73. 218 f. 225 ff. 231 f. 260.
Arnold, Gottfried 170. 183 f. 190.
Auferſtehung Jeſu 321. 332 ff. 336 ff.
Aufklärung 4. 7. 26. 42 ff. 48 ff. 53 ff. 59. 75. 243. 316 f. 318. 347. 369. 379.
Auguſtinus 17. 146. 186. 188. 253 f. 376.

Bahrdt, Carl Friedrich 47. 60. 62. 166. 258. 301. 317. 345—356. 367. 371.
Baſedow 47. 60 ff. 220. 265. 345. 348. 359.
Baumgarten, Sigism. Jakob 18. 23. 28 ff. 35 ff. 130. 214 f. 254. 282 f. 287. 290. 340. 345. 375. 376.
Bengel, Albrecht 21. 92. 102. 135. 149.
Betrugshypotheſe 319 f. 321. 327. 332 ff. 335 f. (vgl. Fälſchung).
Beweis 29. 73. 153. 160. 245 f. 336 f. 338 f.
Breithaupt 21. 283.
Büſching 38. 149. 287.

Calixt 104. 290. 306.
Calov, Abraham 104. 108. 158. 288.
Chriſtentums, Weſen des 31. 129. 136 f. 252 ff. 255 f. 257 ff. 260 ff. 270 ff. 274 ff. 319. 330 ff. 337 f. 353. 356. 361 f. 369 f.
Chriſtologie 148. 262. 264. 265. 283. 284. 285. 292. 362.
Collins 33. 94. 110. 113. 320 f.
Corrodi 98. 102*. 342*. 376.
Cruſius, Chriſt. Aug. 34³. 45. 47. 102.

Dämonen 4. 339 f.
Deismus 30 ff. 32*. 68 f. 235 f. 260. 269. 309 f. 320 f. 357.
Denken 65. 81. 243 f. 373.
Diſſidenten 63.
Dogmengeſchichte 34 f. 179 ff.
Dogmenkritik 63. 135. 182 f. 187. 188. 214. 262 ff. 280. 282 f. 290 ff. 300. 351 f. 353 ff. 356 f. 359 f. 365 f. 375 f.

Eichhorn, Joh. Gottfr. 128 f. 150. 360. 377.
Enthusiasmus 194. 195 f. 243 f.
Entwicklung 121 f. 126 f. 171 f. 179 ff.
Erkenntniskritik 40. 234. 236. 240 f. 267 f. 316. 354. 359 f. 362.
Erneſti, Joh. Aug. 35. 45. 47. 96. 128. 130.
Evangelienkritik 31 ff. 59. 134. 149 ff. 257. 258 f. 320 ff. 339 ff.
Exegeſe 108 f. 127 ff. 138 f. 323 f. 361.

Fälſchungshypotheſen 93. 325. 329 (vgl. Betrug).
Freiheit 6 f. 48. 294 f. 298 ff. 312 ff. 316 f. 343. 346. 348. 350 ff. 359 f. 367 f. 371 f. 373. (vgl. Toleranz; Innere Religion).
Friedrich der Große 48 ff. 82. 190. 294 f. 308.

Gefühl 55. 196. 243. 245 f. (vgl. Beweis).
Geheimnis 197. 225 f. 233. 235 ff. 252. 266. 332. 369 f.
Geiſt Chriſti 104 f. 353. 369 f. 375.
Geiſtlicher 43 f. 49. 290. 292 f. 300. 303. 349. 363. 367. (vgl. Lehramt).
Genugtuung 263. 353. 357.
Geſchichtsphiloſophie 122 ff. 205 f. 210. 230 ff. 273 f.
Glaube 228. 336 ff. 341. 354. 359. 362. (vgl. Innere Religion; Beweis).
Gnade 186. 254. 256. 362. 376. (vgl. Auguſtin).
Goethe 46 f. 62 f. 166.
Goeze, Joh. Melchior 10. 38. 58. 61. 86. 91. 106*. 134. 140. 141. 143. 148*. 218. 245. 258. 291. 296 f. 313. 317. 344.
Griesbach 93. 150. 376 f.
Grotius 108 ff. 149.
Gruner, Joh. Friedr. 356 f. 370*. 375.

Harmoniſtik 321 f. 323 f. 335.
Herder 62. 83. 88. 132. 151 f. 166. 258. 326. 382.
Herrnhuter 10 ff. 19 ff. 253.

Jeſu Lehre und Perſon 249 f. 252 ff. 256 f. 309. 319. 327 ff. 340 f. 355 f. 362 f.
Indifferentismus 189. 209. 272. 284. 305 ff.
Innere Religion 18. 164. 167. 178. 246. 279 ff. 301 ff. 308. 329. 337 f. 350 f. 353. 362 f. 364 f. 366 f. 370.
Inſpiration 156 ff. 231 f. 288. 323 f. 340.
Intellektualismus 38. 71. 166. 239 ff. 243 f. 250. 255. 262 ff. 278. 280 ff. 339.
Jüdiſche Religion 99. 111 ff. 124 ff. 135. 328. 363.

Kirchenbegriff 177 f.
Kircheninſtitut 43 f. 163. 164. 282. 289. 294 ff. 348. 349. 366.
Kritiſcher Maßſtab 103 ff. 121 ff. 159 f. 161 f. 248 f. 251. 261. 278. 361.

Landesherrl. Rechte 289. 292 ff. 296. 348. 349. 356.
Lange, Joachim 14. 21. 27. 29. 36 f. 283 f.
Lehramt, Kirchliches 108. 282. 288. 290. 352 f. (vgl. Geiſtlicher).
Leibnitz 25. 31. 57. 70. 72 f. 80. 84 f. 169. 175. 216. 232. 263. 265. 268. 269. 311 f.
Leſſings Schriften:
Gedanken über die Herrnhuter 11 f. 72. 244.
Chriſtentum der Vernunft 72 f. 263 ff.
Entſtehung d. geoff. Rel. 72 f. 248 f. 268. 285 f.
Fortpflanzung u. Ausbreitung der chriſtl. Rel. 72 f. 193 ff.

„Schriften, 1753" 74 ff. 205 f.
Noch freiere Unterſuchung des Kanons 120 f.
Erziehung des Menſchen. 123 ff. 137 ff. 154 f. 229 ff. 237 ff. 248 ff. 262 ff. 275 f.
Zur Geſchichte und Literatur 84 ff. 121 f. 217 ff. 222 ff. 312 f.
Theol. Streitſchriften 86 f. 140 ff. 153 f. 323. 325.
Neue Hypotheſe über die Evangelien 149 ff.
Religion Chriſti 257 f.
Luther 7 f. 76 f. 86. 104. 161. 182. 189. 204 ff. 301. 351.

Melanchthon 7. 206 f. 384.
Mendelsſohn, Moſes 51. 56 f. 79. 116 f. 267. 269. 277. 295.
Michaelis, Joh. David 32. 35. 90. 96. 98. 106. 128. 129. 130. 160. 166. 214. 374.
Mönchtum 176. 201 f.
Moral 8 f. 66. 105. 244. 251 ff. 259. 261. 278. 337. 360. 365. 375 f.
Mosheim 8. 10. 30 f. 169 f. 177. 180. 183. 189. 191. 210.
Mythus 242. 321. 341 f.

Naturalismus 8. 227. 272. 305. 308. 347. 354 f. 360. 369. 372 f.
Natürliche Religion 114. 197. 231 f. 259 ff. 267 ff. 270 ff. 286. 309. 363 f. 380 f.
Nicolai, Friedrich 54 ff. 65. 215. 297. 311.
Niemeyer, A. H. 293. 374*. 375 f.
Nöſſelt 347. 374*. 376. 377.

Orthodoxie 5. 7. 13. 15. 66. 86 f. 182 f. 184. 187. 207 ff. 284 f. 301. 311. 359 f. 362. 367. 379.

Philanthropen 60. 62 ff. 220. 265 f. 345. 352. 355. 358.
Pietismus 9. 11. 13 f. 16 ff. 19 ff. 136. 253. 280. 283. 284. 290. 295. 373. 375. 380.
Privatreligion, vgl. Innere Religion.

Rationalismus (Urteile) 1. 66 ff. 211. 218 f. 338 f. 374². 375 ff. 378 ff.
Reformation 5. 8. 202 ff. 289.
Reimarus, Herm. Sam. 59 ff. 114 ff. 193. 217 ff. 222 f. 232. 261. 267. 277. 309. 313. 318. 322—337. 342. 343 f. 346. 367.
Religionspſychologie 243 ff. 251 f.
Religionsvergleich 73 f. 77. 109. 119 f. 230 f. 248.
Rückſichtsnahme 308. 309. 310 ff. 314 f. 343 f. 348 ff. 367 ff. 370 f.

Salzmann 63 f. 345.
Schütz, Chr. Gottfr. 345. 360. 371. 374*. 376.
Semlers Schriften:
Freie Unterſuchung 95 ff. 103 ff. 110 ff. 118. 132 ff. 299 ff.
Auszug der Kirchengeſchichte 173 ff. 179 ff.
Beantwortung der Fragmente 117. 318 f. 323—338. 343 f. 363 ff. 371 f.
Antwort auf d. Bahrd. Glbek. 347. 349—356.
Lebensbeſchreibung 2. 16 ff. 213. 287 ff. 298 ff. 347.
Über hiſtor., geſellſch. u. mor. Rel. 359. 367.
Letztes Glaubensbekenntnis 360 ff. 368 ff.
Textkritiſches 90 ff.
Quellenkritik 191 f.
Evangelienkritik 339 f.
Patriſtik 192.
Kirchengeſchichtliche Schriften 173 ff. 176*.
Exegetiſches 127. 131*. 134.

Dogmatiſches und Praktiſches 214. 307*. 338*. 339 f. 351*. 358*. 362*. 363*. 366. 368*.
Spinoza 70 f. 216. 227. 269. 293*.
Sünde 11. 17. 20. 76. 186. 220. 221 f. 253 f. 256. 258 f. 263. 353. 355.
Symbole 287 ff. 296 f. 346. 352. 356. 366 f. 369.

Toland 31. 43. 219. 236.
Toleranz 3. 309 f. 355. (vgl. Freiheit).
Traditionshypotheſe 117 f. 152.
Trinität 262. 263. 283. 331 f. 351 f. 354. 366.

Union 13. 175. 297. 306 ff. 349 ff. 352. 358. 380 f.
Univerſalismus 63. 111. 188. 193. 238. 251. 305. 330. 350. 356. 361 f. 364 f.
Unſterblichkeit 114 ff. 117. 121. 125. 250 f. 255.
Urchriſtentum 131 f. 190 f. 249 f.

Vernunft 6. 217 ff. 224. 227 f. 231 ff. 247. 266. 354. 376.
Voltaire 43. 48 ff. 170.
Vorſehung 57 f. 80. 224. 229. 270. 279.

Walch 142. 144 ff. 148. 149. 316.
Werturteil 228. 337 f. (vgl. Erkenntniskritik; Glaube).
Whiſton 31 f. 91. 94. 320.
Wieland 55. 216. 259.
Wiſſenſchaft 11. 21 ff. 46. 345.
Wolff, Chriſtian 26 ff. 216. 227. 232. 265. 268. 322. 368.
Woolſton 32. 33. 44. 321.

Xenien 2. 51. 56.

PT
2418
R4Z7

Zscharnack, Leopold
Lessing und Semler

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY